

كتاب

مرآة الشروح

للامامة مولى محمد مبین علی کتاب سلم العالم للشیخ محب الله البهاری

﴿الدببة الاولى﴾

۱۳۲۰

علی نفقة أحمد ناجی الجمالی ومحمد أمين الخانجی وشركاه

﴿الجزء الاول يشتمل على ستين تصورات﴾

(طبع بمطبعة السعادة بمصر)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رفع درجات الأذكياء وجعل منهم أنبياء أصفياء وأولياء عرفاء وحكماء
عقلاء وخفض منازل الأغبياء حتى صار منهم كفار جهلاء منهمكين في الورطة الظلمات
والصلاة والسلام على رسوله محمد الذي أخرج الناس من ظلمة الضلالة إلى نور الهداية ومن
سوء العباوة إلى حسن الذكاوة ومن شر الشقاوة إلى خير السعادة وعلى آله الطيبين
الطاهرين وأصحابه الكاملين الواصلين رضي الله عنهم أجمعين ﴿أما بعد﴾ فيقول
العبد الضعيف تراب أقدام الفضلاء وحامل نعال العلماء العاصي بأنواع المعاصي الراجي
رحمة ربه القوي الباري المعتمد بحبل الله المتين محمد بن نور الله قلبه بنور الصدق
واليقين ورزقه شفاعته شفيع المذنبين وجوار أول الشافعين وأصحابه عماد الدين في
أعلى عليين بحرمة الأنبياء والمرسلين آمين يارب العالمين إن كتاب سلم العلوم كان
من أدق المتون المصنفة في المنطق وأضبطها القواعد مغلقا غاية الإغلاق قدأ كبر عليه
علماء الآفاق وشرحواله شروحا محتوية على تحقيقات بدعية وتدقيقات عجبية ولم يلتفتوا
إلى حل مطلبه وكشف مقصده وإيضاح معضله وبيان مجمله فهو بعد مستور تحت
الاستار ولا يطلع على سرائره ولا ينتظر بدون معونة الأفكار وقد سألتني في سابق
الزمان بعض أجلة الخلان من الأحبة الخلفاء أن أشرح له شرحا يذلل عويصاته الأنية
ويسهل طريق الوصول إلى مسائله الدقيقة ليكون نافعا للطلابين ومفيدا للمحصلين وإني
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة إذا نظرت إلى الحاح المشتغلين بقراءته
لدي وفرط رغبتهم إلى كنت أقدم عليه وإذا لمحت إلى حدوث طائفة أول قدمهم الانكار
بالحسد والعناد وثانيها الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت أجمع منه وأسوف
أمرهم من يوم إلى يوم وشهر إلى شهر وعام إلى عام إلى زمان كثير حتى أنهم أسوا ولم يصلوا
إلى ما اقترحوا ولما ألح على بعض من له توقد في الذكاء وهو مشهور بين الطلبة من الأذكياء
ابن أخي وقائم مقام ولدي المدعو بولي الله جعل الله كاسمه مسماه وبلغه إلى خير مقناه ووقفه
للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم أجده من أسلاف مرامه واجابة التماسه ولا

أعيا بالوم من لثام الامخوان الذين هم سرائر العدوان لان الحق يعاوي في جميع الازمان والله
المستعان فاختلست من أيام الدرس أياما معدودة في شهر رمضان سنة ألف ومائتين من هجرة
نبي آخر الزمان وكتبت شرحا بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل للبستئين أيام
التحصيل الوصول الى مطلبه ويعد المحصلين الى استكشاف معضله وأعرضت عن نقل
كثرة الاقوال ممن كتب الرجال مخافة الاطناب وأغنيت بالأصباح عن المصباح حتى كان
هذا الشرح بين الشروح عديم النظير في الكشف والايضاح ومن يطلب الزيادة عليه في
هذا الباب فلا يحل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في غاية الوضوح سميته
﴿ بمرآة الشروح ﴾ وهذا الاسم مطابق لسماء لان هذا الشرح كاشف لشروح سواه
والمرجو من كرام الاخوان الذين ألتفتهم مطابقة للجنان أن ينظروا في هذا الشرح بعين
الاحسان فان اطلعوا على الخطأ فيصالحوه بالكتمان إذا الانسان مركب من الخطأ والنسيان
والصواب في كل باب انما هو من شأن السبحان وعليه التكلان وهو خير من أعان وبه
الاستعانة في كل آن * (سبحانه) الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مضمرا في الضمير
أول شهرته على الألسنة أولد كره في التسمية أو الى الرحمن الرحيم المذكرين أو الى المسيح
الذي يفهم من السبحان في القاموس سبحان الله تنزيها لله تعالى من الصاحبة والولد وهو تعالى
منزه ومقدس عنهما وعن جميع العيوب والنقصان والسبحان منصوب على المصدر حذف
فعله وجوبا قيا سا وهو سبحانه أي يرى الله تعالى من سوء براءة وانما حذف الفعل لقصد
الدوام والثبات وأقيم المصدر مقامه وأضيف الى الفاعل وأما اذا قيل انه مضاف الى المفعول
فيكون تقديره سبحته سبحانا أو أسبحه سبحانا أي تزهه وأبرؤه عن سوء ونقول في حقه انه
منزه ومقدس من جميع العيوب والنقائص ومتصف بجميع الكمالات وعند البعض اسم بمعنى
التسبيح الذي هو التبرئة قال سيديويه سبحت تسبيحا وسبحانا فالمصدر التسبيح وسبحانا اسم يقوم
مقام المصدر وقد يستعمل عاما له فيقطع عن الاضافة وينع من الصرف فاقيل انه لا علم
للتسبيح والامنع من الصرف كتمان ليس بشيء لانه اذا كان عاما يكون غير منصرف لاحالة
نعم ههنا لوجه لهذا الاحتمال لانه في حال العامة يكون مقطوعا عن الاضافة وههنا مضاف
والقول بزيادة من في * سبحان من علقمة الفاخر * خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه
تحكاف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم وتعويض التنوين في المضاف
وليس ههنا شيء منهما فأمل ولا يلزم بايراد هذا الأسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في
التحميد لأن الحمد اظهرها الصفات الكمالية للحمود وهو حاصل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف

والناس فيما يشقون مذاهب * والاتباع بكلام المجيد حاصل لانه تعالى ابتدأ سورة بني اسرائيل . سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً . وغيرها بما يراد التسبيح في أوائلها ويسج له كل شيء من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الأشجار والأحجار والنباتات . كما قال الله تعالى . وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . يعنى كل شيء ينزه الله تعالى عما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث تدل بإمكانها وحسب وثباتها على الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا ويجوز ان يحمل التسبيح على المشترك بين اللفظ والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليه ما عند من جوزا طلاق اللفظ على معنييه والظاهر ان التسبيح في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان المقال وفي النباتات بلسان الحال وتسبيح الحصى في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم مشهور ومعروف لا يخفى * (ما أعظم شأنه) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه أى متولاً في حقه انه ما أعظم شأنه والظاهر انه صيغة تعجب من عظمة مرتبته وأمره وحاله تعالى باعتبار عجز المتعجب عن ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار ما يرد عليه ونادرة وقوعه كذلك يكون بتخيره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه تعالى ولسان الواصف المطرى قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا المجزعين الادراك كما قال أمير المؤمنين على بن نينا وعليه السلام المجز عن ادراك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات إشراك فاقيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى ليس بشيء نعم التعجب بالمعنى الاول يوجب الفساد ويحتمل أن يكون استفهاما يستفاد منه التعجب نحو . الحاقه ما الحاقه . أى أمره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون إطلاع الله تعالى لنا عليه واخباره به والشأن في القاموس الخطب والأمر قال الله تعالى . كل يوم هو في شأن . أى كل وقت يحدث أشخاصا ويجدد أحوالاً على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث من شأنه ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين والشأن ههنا منصوب لكونه مشابها للمفعول لمجيئه بعد أفعل المشابه لفعل مضمرفاعله فوقه موقع المفعول فانتصب انتصابه فامبتدأ مع كونه نكرة عند سبويه والأخفش على أحد قوليه اذ التعجب انما يكون فيما جهل سببه فالتمكيز يناسبه فعنى ما أعظم شأن الله تعالى يعنى أى شيء من الأشياء لا أعرفه جعل شأنه تعالى عظيماً وأعظم خبر ما وفيه ضمير راجع الى ما هو كالفاعل له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الأخفش في القول الآخر ما موصولة والجملة بعدها صلتها والخبر محذوف أى الذى جعل الله تعالى أعظم الشأن موجود وشي عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمى عنه معنى الجعل فجاز استعماله في التعجب

عن شيء لئلا يخيّل وقوعه بجعل الجماعل نحو ما أقدره وما أعلمه والتفصيل في الرضى * (لا يحد)
الظاهر أنه حال من الشأن لقربه والحد منتهى الشيء كذا في القاموس فعناه ان شأنه تعالى ليس
له منتهى لأنه لا تعطيل له كما زعم اليهود في يوم السبت ففي كل وقت له شأن وشؤنه لا تعد ولا
تحصى لا يحيطها عقل ولا يجوز لها درك وليس صفته لأن الجملة في حكم النكرة والشأن معرفة
لأنه مضاف ويحتمل الحال من الضمير الراجع الى الله تعالى وما قيل ان الغالب في الحال الانتقال
من ذي الحال فسلم لكن لما قال أولا سبحانه فعلم انه منفرد عن تغير الاحوال لانقصان فيه
فحاله لا ينتقل عنه أو يقال معناه ليس له حد أي طرف لأن الاطراف لا تكون الا في المقدار
وهو منزعه عنه ويحتمل الاشارة الى براعة الاستهلال ويكون الحد بمعناه الاصطلاحي وهو
المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية فعناه انه تعالى لا يعرف بالاجزاء لأنه بسيط ذهنا وخارجا
كما قال المصنف في الحاشية والدليل على بساطته تعالى مطلقا انه لو كان مركبا وله أجزاء
سواء كانت ذهنية أو خارجية فلا يخلو إما أن يكون جميعها ممكنات أو واجبات أو بعضها
ممكّن وبعضها واجب والأول ينافي الوجوب والثاني ينافي التمام الماهية الواحدة منها لأن
كل واحد منها يكون ممتازا في نفسه كما هو شأن الواجب ومستغنى عن الآخر فلا يتصور
الاتحاد فيهما ويكون ماهية واحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا الى الجزء الواجب
ومعلولا له فلا يكون الواجب الا ذلك الجزء لا الجزء الآخر فكيف يكون مجموعهما واجبا وما
قيل من انه يجوز أن تكون الاجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها الى الآخر في الوجود وهذا
لا ينافي الواجب لأن الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده الى الأمر المنفصل وأما احتياجه
الى الأمر الداخل فيجوز ان النظر الدقيق ليس بشيء لأن مقصود المستدل ان الاجزاء لو كانت
واجبات فهي منفصلة الهوية ومستغنى بعضها عن بعض لأن الواجب لا يحتاج الى الغير فكل
من الاجزاء منفصل عن الآخر وغيره وان كان داخلا في المجموع فتجوز احتياج المجموع الى
الأمر الداخل فيه لا يقتضي تجوز احتياج كل منها الى الآخر لأن العاقل لا يقول باحتياج
الواجب الى غيره المنفصل عنه واذا لم يحتاج أحد الاجزاء الى الآخر لم يتألف منها الذات
الأحادية ههنا والمقصود نعم لو قرر الدليل بأنه لو كان الواجب ذا أجزاء لكان محتاجا
اليها وهو ينافي الوجوب فلا شك في ورود هذا اليراد وبين التقريرين بون بعيد ويرد
عليه أيضا ان هذا الدليل انما ينافي التركيب الخارجي فقط لأن الاحتياج الى الأجزاء
الذهنية ينافي البساطة الذهنية لا الوجوب إلا أن يقال بالاستلزام بين التركيب الذهني
والخارجي بأن الأجزاء الذهنية منحصرة في الجنس والفصل والأول مأخوذ من المادة

والثاني مأخوذ من الصورة وهما من الأجزاء الخارجية فينشأ يكون التركيب الذهني أيضا ينافي الوجوب لأن مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الانفس الموضوع اذ يعلم بالضرورة ان الشيء الواحد من حيث انه واحد لا يكون منشأ لانتزاع أمور متعددة فلا بد من أن يكون في منشأ الانتزاع تكثير فيلزم تركيبه في الخارج وهو ينافي الوجوب ويرد عليه النقص بالصفات المتعددة المنتزعة من الواجب تعالى مع انه واحد ولا تكثر في ذاته أصلا وقد يستدل على بساطته بأن وجود الواجب عين ماهيته كما تقر في موضعه فلو كان له أجزاء يلزم أن يكون جزءه الذي هو الفصل المقوم مقسماله لان المقوم اذا حصل الماهية والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم واتحادهما محال لان الاول يكون داخلا والثاني خارجا فكيف يتحدان وبهذا الدليل لا يبطل الا التركيب الذهني على اننا لانسلم ان كل ما أفاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذي يكون خارجا ومفيد الوجود وههنا ليس كذلك فافهم* (ولا يتصور) على صيغة الجهمول كما هو الظاهر يعني لا يدرك بالكنه ولا بكنهه أما الاول فلما مر في لا يحد لانه بسيط لا تحديده والعلم بالكنه لا يكون الا بالذاتيات والاجزاء التي تكون مرآة للذات فاذا لم يمكن له تعالى اجزاء لا يكون تصويره بالكنه ولا يخفى عليك أن دليل امتناع تصويره بالكنه انما يتم اذا لم يكن حصول الكنه الا بالاجزاء وهو بعد في حيز الخفاء لجواز أن يكون من خواص الواجب تعالى ما يكون تصويره موجبا لتصور كنهه تعالى وأما الثاني فلانه عبارة عن تصور حقيقته وماهيته ولما كان الشخص عين ذاته وحقيقته تعالى كما تقر في موضعه فتصور حقيقته بدون الشخص غير ممكن ومع الشخص الخارجى كيف يحصل في الذهن لانه حينئذ لا يخلو إما أن يكون معدوما في الخارج فيقبل العدم وإما أن يكون موجودا فيه كما هو موجود في الذهن فيقبل التكثر وكلاهما محالان في ذاته تعالى وقد يقال إن الواجب تعالى غنى بالذات عن الجاعل فلو حصل في الذهن يكون متشخصا بالشخص الذهني فاذا كان هذا الشخص عين الشخص الخارجى يلزم احتياج الواجب في وجوده وتشخصه الى المحل فيحتاج الى العلة الجاعلة أو غيره فيلزم أن يكون الشخص الواحد متشخصا بشخصين وكلاهما باطلان لان الاول ينافي الواجبية والثاني يوجب التكثر وتغير صورة الجزئى كذا والفرق بتغاير الشخصين في افادة الامتياز باطل لأن الشخص في الشخص البحث هو المفيد للامتياز عن جميع ما عداه فاذا حصل الامتياز للشيء بالشخص الواحد صار الشخص الآخر لغوا وإلا يلزم تحصيل الحاصل والقول بأن الاحتياج في الشخص الخارجى للواجب تعالى بالذات محال أما بحسب الشخص الذهني فيجوز أن يكون ممكنا ليس بشيء لان تغاير

التشخص إنما يتصور في الكلى وأما في الشخصي فلا يتصور لما لا يقال يلزم من ذلك عدم حصول الجزئي مطلقاً في الذهن فلا سبيل إلى علمه لانا نقول علم الجزئي إما بحصول الماهية الكلية في الذهن مع تشخص ذهني مماثل للتشخص الخارجي أو بالعوارض المختصة به الكاشفة له وليس في الواجب ماهية كلية مجردة عن الوجود والتشخص الخارجي فلا سبيل إلى حصوله في الذهن لما من المحذورات وأما تصوره بالوجه وبوجهه فلا مانع لوجودهما فيه تعالى وأما إذا قرئ على البناء للفاعل فعنا لا يحصل له علم ذاته وغيره بحصول الصورة فيه لان حصول الصورة يكون في العلم الحسولي وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم حضوري لانه لو كان بحصول الصورة يلزم كون الواجب محلاً للممكنات فاذا كانت معلوماته تعالى غير متناهية يكون لكل منها صورة حاصلة في ذاته تعالى قبل وجوده فتكون أيضاً غير متناهية على حسب المعلومات ولا يمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات لا امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلا بد من أن تكون الصورة مترتبة بمجموعة غير متناهية فيلزم التسلسل المستحيل الباطل ببرايمته فالله تعالى عالم بذاته وصفاته وبالممكنات من ذاته وذاته كالصورة العلمية مبدءاً لانكشف جميع ما سواه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء وهو العليم الخبير وتفصيل هذا المقام في حاشيتي على الحاشية الزائدة المعلقة على الرسالة المعمولة في التصور والتصديق فارجع اليه فانه يشفي العليل و يروى الغليل * (لا ينتج) على صيغة المبني للفاعل من باب الافعال معناه اللغوي لا يلد لانه لا بد من المجانسة بين الوالد والمولود وليس أحدهما الممكنات مماثلاً ومجانساً له تعالى ولا يمكن أن يكون واجبا لاحتياج المولود إلى الوالد وهو يناقض الواجبية. فان قلت قد خرج ناقة صالح عليه السلام من الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر. قلت المناسبة النوعية وان كانت مقصودة بينهما لكنهما باعتبار الجسمية والحقيقة الامة متساويان وأما الواجب والممكن فهما متباينان من كل الوجوه لان كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وليس بجسم كما ثبت في موضعه وأما إذا قرئ على صيغة المجهول فعنا اللغوي لم يولد لان الولادة تقتضي الاحتياج وهو متزعم عنه ويحتمل أن يكون بعنا الاصطلاح أي لا يحصل بالبرهان كما تحصل النتيجة من القياس بل هو برهان على كل شيء ولا برهان عليه يكون مفيداً ومثبتاً له ولا يعلم بدونه كما لا تعلم النتيجة المطلوبة النظرية بدون البرهان والدلائل الدالة على وجوده كاشفة وموضحة لا مقيدة فاندفع ما قيل ان على وجوده برهاناً لما كيف يقال انه لا برهان عليه لانه لا انكار للبرهان مطلقاً بل لا فادته لوجوده تعالى واحتياجه اليه لانه يدهي فان البعرة تدل على البعير

وأثر الأقدام تدل على المسير فكيف لا تدل المصنوعات المجيبة والمخلوقات البديعة على العلي الخبير * (ولا يتغير) من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم لانه أزلي وأبدى الآن كما كان وكما لا تغير في ذاته تعالى كذلك لا تغير في صفاته تعالى لانه واجب من جميع جهاته هذا في الصفات الحقيقية كالحياة وغيرها ظاهر لان تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى وأما الصفات الاضافية كالعلم وغيره فبأديمها متغيرة في ذاته تعالى فكيف تتغير والا يلزم التغير في مبادئها وهي في الذات فيلزم التغير في الذات وهو محال والتغير في الاضافيات المحضة كالذاتية لا يضر لانه تغير في الأمور المتباينة عن الذات . فان قلت . قد جاء كان الله ولم يكن معه شيء فكان متقدما على كل ما سواه ثم صار معه ثم يكون بدونه كما جاء كل شيء هالك الا وجهه فيلزم التغير من القبلية الى المعية ومن المعية الى البعدية . قلت هذه القبلية ليست منافية للمعية عند الحكماء لان في عين المعية يقال ان له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شيء معية سرمدية وكل شيء هالك بحسب الذات لانه محتاج ممكن لا يوجد الا بجعل الجاعل ووجهه تعالى يعني ذاته قيوم واجب بالذات لا يحتمل الهلاك ولو جعل الضمير عائدا الى الشيء فيكون معناه كل شيء هالك الا وجهه ذلك الشيء أي استناده الى الله سبحانه وتعالى أي هالك في ذاته من كل وجه في الأزل والأبد الا من جهة الاستناد الى القيوم الواجب فانه لا يقبل الهلاك * (تعالى) في القاموس تعالى الارتفاع * (عن الجنس) بالجيم والنون فعناه اللغوي انه تعالى يرى عن المجانس والمماثل كما يدل عليه قوله تعالى . ليس كمثله شيء . ولم يكن له كفوا أحد . لكنه لا يشعر ببراعة الاستهلال الا اذا كفي الابهام فيه أيضا وان أريد معناه الاصطلاحى أي الجنس المنطقي فعناه انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لان ما لا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمنا في لا يحد وفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدركا لان قوله لا يحد يحتمل لمعان كثيرة والتوضيح والتفصيل بعد الابهام في كلام القصاصاء والبلغاء المحتررين عن الاستدراك كثير قال الأستاذ المحقق في شرحه قد سمعت من الأساتذة قدس الله أسرارهم لفظ الجنس مقام الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض في شرحه بالحاء المهملة والباء الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الحبس بئس محبسه ويقيده مكان وزمان * (والجهات) أي يرى عن الجوانب والنواحي والجهات الستة للفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف لان كلها من خواص الممكنات وعوارض الأجسام والله تعالى يرى عنها وأما الآيات الدالة على كونه في السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لانه ليس بممكن ولا متغير بل المقصود عظمته ورفعته * (جعل الكلليات والجزئيات) أي خلق الكلليات والجزئيات

وأخرجهما من بقعة الليس الى صفحة الأيس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطاً وأما اذا كان مؤلفاً فصار معناه ان الله تعالى صير الكلليات والجزئيات موجودة لكن لا تساعده العبارة لانه ترك ههنا المفعول الثانى وفى الجعل المؤلف لابد من ذكره فالحق هو الجعل البسيط واليه أشار فى الحاشية المنهية وقال فيه اشارة الى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع أى اخراج الأيس من الليس اه وجه الاشارة ما علمت أنفاً ويستدل عليه بقوله تعالى . وجعل الظلمات والنور . بان الجعل ههنا جعل بسيط بمعنى انه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعهما وايس مؤلفاً بمعنى التصيير لأن قصره على مفعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعوليه وههنا قصر على مفعول واحد فلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الاشراقين فأثر الجعل عندهم هو الماهية من حيث هى هى بالذات والوجود والاتصاف به أثره بالعرض والمشائون القائلون بالمؤلف فالأثر عندهم الاتصاف الذى هو مفاد الهيئة التركيبية والشئ الموجود أثره فى ضمنه لا بالذات واستدلوا على مذهبهم بوجوه الاول بان الشئ انما يحتاج الى الجاعل باعتبار الامكان والامكان عبارة عن الهيئة التركيبية وهى تساوى نسبة الوجود والعدم الى الذات فى ترجيح الوجود على العدم واتصافه يحتاج الى الجاعل فالجعل هو الاتصاف والثانى بانه لو لم يكن الجعل مؤلفاً يلزم انتفاء الجعل رأساً عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والاتزام المجعولية الذاتية ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعى وأثر الجعل لابد ان يكون واقعياً فلم يبق الاتصاف الماهية بالوجود فيكون هو مجعولاً ويتعلق الجعل به ولا ينتفى الجعل رأساً والثالث ان الجعل يستدعى مجعولاً ومجمولاً اليه وهما متغايران وهذا لا يتصور الا فى الجعل المؤلف وكلاهما مردودة أما الاول فمبني كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كيفية نفس تقرر الماهية واحتياجها الى الجاعل فى تقررره والثانى بالنقض بالاتصاف فانه أيضاً انتزاعى مع انكم قلتم انه أثر الجعل فى الفرق بينه وبين الوجود . فان قيل ان منشأه عيني فلا يكون انتزاعياً محضاً . قلنا ان منشأ الوجود أيضاً امر عيني لانه ليس الا الماهية وهى امر عيني وبالجملة فان الجاعل يجعل الماهية ولا يلزم المجعولية الذاتية لان المجعولية الذاتية عبارة عن ان يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية بأن يخرجها من الليس الى الأيس وهو ليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل مطلقاً المجعول والمجمول اليه والتغاير بينهما نعم فى المؤلف لابد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط فلا يستدعى الا مجعولاً فقط فالحق هو الجعل البسيط والدليل عليه ان

الممكن الوجود فيه ماهية وجودها بالوجود والوجود هو نفس انتزاعه وكذلك
 لا تصاف انتزاعه ليس قابلا لان يكون اثر الجاعل لانه لا بد ان يكون اثره واقعا فلم يبق الا
 الماهية فهي اثره فيكون جعلها بسيطا وأما إثبات انتزاعية الوجود فبانه لو كان منضما يلزم الدور
 على تقدير عينية وجود المنضم اليه المقدم على الوجود المنضم المتأخر والتسلسل على تقدير
 الغيرية واحتمال الانفصال من الأفاحش لان الحمل ينافيه وللزوم الترجيع بلا مرجع في كونه
 وجود زائد دون عمرو واحتمال العينية وان كان باطلا لارتفاع التمايز بين الأشخاص لكنه
 لا يضر المطلوب وعليه دلائل أخرى لا تخلو عن خدشة وان شئت استيعاب الكلام في هذا
 المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق وغيره من الأعلام واني التزمت على نفسي
 في هذا الشرح حل المتن وكشف معضلاته ومالا بد من الرد والابرام في تحقيق الكلام *
 (الايان به) أي بالله المذكور في التسمية أو بالسبحان أو بصفاته المذكورة ويحتمل أن
 يرجع الضمير الى الجعل كما هو الظاهر من قرينه فعناه الايمان بجعل الله تعالى وخلقه الكليات
 والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العالم من غير سبب وهم قائلون بالبحث
 والاتفاق أو يرجع الى ما يفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط فعناه الاذعان بحقيقة الجعل
 البسيط * (نعم التصديق) أي هو أحسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه اشارة
 الى أن التصديق هو المعتبر في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى . يعني في قوله نعم التصديق
 اشارة الى اتحاد الايمان والتصديق لأن الحمل يقتضي الاتحاد فلو كان الايمان مركبا من
 الاذعان القلبي والاقرار اللساني فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركب
 الايمان . فان قلت اذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره فصار التصديق جزءا منه والجزء
 يطلق على الكل كالحیوان على الانسان فحمل التصديق على الايمان لا يقتضي العينية لكونه
 بحسب الجزئية . قلت الاجزاء الذهنية محمولة على الكل والتصديق على تقدير تركيب الايمان
 منه ومن غيره من الأجزاء الخارجية وهي غير محمولة عليه كالجدوع واللبنيات على البيت فافهم
 لا يقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم محيى النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فيما علم
 تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فبدون تلفظ كلمتي الشهادتين مع القدرة عليه يطلق انه مؤمن وان
 صدر عنه أفعال الكفر لأن نقول هذا القدر يكفي للايمان عند الله تعالى ما لم تصدر عنه
 أفعال الكفر لأن صدورها يدل على عدم الاذعان بالقلب والاقرار باللسان لما كان
 شرطا عند الشارع دالا على الاذعان القلبي فنأخذ به فهو كافر بخلاف النار عند الشرع
 ولا تكفي المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار أيضا يعرفون الحق بالقلب

و ينسكرونه عناداً واستكباراً كما جاء في القرآن المجيد . ويجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً . والدليل على ان الايمان تصديق قلبي قوله تعالى . قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم . فعلم أن الايمان هو اليقين القلبي * (والاعتصام) هو التمسك والتشبث به أي بالله تعالى أو بالسبحان * (حبذا التوفيق) حبذا من أفعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الأسباب موافقة للطوبى الخيري فأحسن التوفيقات الاعتماد والتوكل في جميع الأمور على مكنون الكائنات ولما كان التصنيف بافاضة المسائل على قلوب المصنفين من المبدأ الفياض ولا بد بين المفيض والمستفيض من مناسبة ومشابهة والله تعالى في غاية التجرد ونهاية التنزه مقدس بأنواع التقديسات والنفوس البشرية منغمسة في العلاقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التي تكون ذا وجهتين من وجهة يستفيض الفيض من الفياض ومن وجهة أخرى يفيض علينا وكان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب الجهتين وله شهبان فن حيث خلوه عن الأدناس البشرية والأغشية الجسمانية واحاطة ذاته المقدسة بالكالات العامية والعملية فهو كالجردات يستفيض العلوم والكالات عن الحضرة الالهية جل شأنه ومن حيث انه في صورة البشر له مناسبة ومشابهة معنا كما قال الله تعالى . قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى . يفيض علينا ما أفاض عليه ربنا فلا جرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تحصيل المقصود فقال * (والصلاة والسلام) وانما جمع بينهما امثالاً لأمر الله تعالى . إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً . والصلاة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بأن الصلاة اذا نسبت الى الله تعالى يراد بها الرحمة واذا نسبت الى الملائكة يراد بها الاستغفار واذا نسبت الى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلا تناعلى النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بأن يعظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته الى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة وتضعيف أجره ورفعته على الدرجات * (والسلام) في القاموس هو من أساء الله تعالى والسلامة البراءة من العيوب فسلام الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى ان الله تعالى برأه من العيوب وحفظه من الآفات في الدنيا والآخرة وسلامنا عليه اظهر هذه البراءة والطلب من الله تعالى وسلام بعضنا على بعض دعاء له بسلامته من الآفات وحفظه من البليات * (على من بعث) في القاموس بعثه كمنعه أرسله وهو على صيغة المجهول معناه أرسل رسولا وهو النبي الذي له كتاب وشرعة جديدة فبينما صلى الله عليه وسلم شريعته ناسخة لشرائع جميع الأنبياء عليهم

السلام . فان قلت ان قوله تعالى . قل بل ملة ابراهيم حنيفا . يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشريعته ناسخة للشرائع كلها . قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذ هم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا فامر الله تعالى رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فعناه ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فله ابراهيم أولى بالاتباع لانه تابع لابراهيم وان كان بعض أحكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كالحصاة العشرة * (بالدليل) على حقيقة رسالته وهو القرآن المجز عن إتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوى والقدر * (الذي فيه) أى فى هذا الدليل * (شفاء) فى القاموس الشفاء الدواء وشفاه يشفيه أبراه وطلب له الشفاء * (لكل عليل) أى مريض بالأمراض الجسدية والنفسانية قال الله تعالى . ونزل من القرآن ما هو شفاء . لان منه ما يشفى من المرض كالفاطحة وقد جاء فى الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء وأكثر آيات الشفاء مجرب لدفع الحصى وكذلك غيرها من الآيات وقال الله تعالى أيضا . قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور . أى من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات فالامثال بأوامره والجنب عن نواهيه دافع للأمراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والمحب وغير ذلك * (وعلى آله) فى القاموس آل الرجل أتباعه وأولياؤه ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالباً فيقال آل الاسكاف كما يقال أهله وأصله أهل أبدلت الهاء همزة فصارت آل توالى هزتان فأبدلت الثانية ألفاً وتغيرت أو يلى وأهبل وأهل الرجل عشيرته وذريته وأقرباؤه والجمع أهلون وأهال وآهال وأهل الأمر ولاته والبيت مكانه والمذهب من يدين به وللرجل زوجته كاهل بيته ولانبي صلى الله عليه وسلم أزواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه أو نساؤه والرجال الذين هم آله ولكل نبي أمته وآل الله ورسوله أولياؤه انتهى . وفى الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العقلاء كالبلاد والامصار وغيرهما فلا يقال آل مصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال أهلها والثانى انه لا يضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم فى أمر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام أو الدنيا فقط كآل فرعون ولا يقال آل الحائك والحجام لعدم العظمة لهما ووجه التخصيص ان الآل أصله أهل فلما غيروا اللفظ عن أصله كما علمت ارتكبوا التخصيص الاول توخيا للإئمة بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثانى ان الهاء حرف ثقیل لكونه من أقصى الحلق واذا أبدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق فى الكلمة نقص قوى فارتكبوا التخصيص الثانى جبراً لهذا النقص . فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحقير وهو يناهى هذا التخصيص . قلنا ان الخطر فى نفسه لا يناهى التصغير بالاضافة الى أولى الأخطار العظيمة ولا

ينافي استعماله في الاشراف وانما ينافي استعماله للشر يف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من آل النبي صلى الله عليه وسلم ههنا الذين نزلت في شأنهم آية التطهير وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقهم أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك . فان قلت ايراد علي بين النبي وآله مخالف لما روى من انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من فرق بيني وبين آل علي بعلي فقد جفاني . قلت ان صح فمدخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه معناه ان من فرق بيني وبين آل بسبب كونهم من صلب علي والدليل على كونه اسم على انه صح عن كعب بن عجرة انه لما نزل قوله تعالى . ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما . قلنا يا رسول الله كيف صلى عليك فقال قولوا اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد وجاء في روايات كثيرة هكذا فلم أن اتيان علي في الصلاة بين محمد وآل محمد صلى الله عليه وسلم غير محذور والحق ان موري هذا الحديث الذين كانوا يعضون على بن أبي طالب ويقولون ببعضه في حق الحسين وأولاده انكم لستم بآل النبي بل أنتم من أولاد أبي تراب كما قال محاربوهم يوم كربلاء حين افتخار الحسين وغيره من أولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم فخار بهم هم ظالمون لجده النبي صلى الله عليه وسلم بانكارهم الحق الجلي واختيارهم الدنيا على العقبى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى كما روى عن ابن مسعود انه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جعل ذرية كل شيء في صلبه وجعل ذريتي في صلب علي ابن أبي طالب فأولاد البتول هم آل الرسول * (وأصحابه) في القاموس صحبه كسمعه صحابة ويكسر وصحبته عاشرته وهم أصحاب وأصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة وصحب انتهى فالأصحاب جمع صاحب على المشهور وأورد عليه أن الجوهرى نص على ان جمع الفاعل على فعال لم يثبت وجمعه صحب وصحاب وصحبة وأصحاب جمع صحب بالكسر تخفف صاحب ككفر وأتار أوجع صحب بالسكون كنهز وأنهز والأصحاب عام يطلق على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيره والصحابة في الاصل مصدر خاص من الأصحاب وبغلبة الاستعمال في أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام صارت كالعلم لهم ولهذا ينسب الصحابي اليها بخلاف الأصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول الله صلى الله عليه وسلم ولو ساعة هذا عند جمهور أهل الحديث وقيل من طالت صحبته وقيل من روى عنه فيخرج كثير منهم لان أهل الرؤية عند وفاته صلى الله عليه وسلم كانوا مائة ألف وأربعمائة وعشرين ألفا والرواة ومن طالت صحبته قليلون أقولون * (الذينهم) أي الآل والأصحاب * (مقدمات الدين) أي مقتدوا الأمة في الدين كمقدمة الجيش لساثره فعلي الأمة ان يقتدوا بهم ويختاروا سيرهم ويسلكوا على سنتهم لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق الآل أني نارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فاستمسكوا بهما
وفي شأن الاصحاب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أو يراد معناه الاصطلاح وفيه رعاية
لبراعة الاستهلال فالمراد ان الآل والاصحاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لان ما ثبت به
أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث انما وصلت اليها واثبتهم* (وحجج الهداية) الحجج جمع
حجة من حجيج اذ اغلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله
والأرواح في إعلاء كلمة الله تعالى عند حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده حتى صار الحق
ظاهرا كالشمس في نصف النهار أو يراد معناه الاصطلاح يعني ان الآل والاصحاب موصولون
للناس لو اتبعوا لهم بخلاص القلب ورسوخ الاعتقاد الى الصراط المستقيم والهداية تحقل
المعنيين* (واليقين) يعني لهم ظهر اليقين وانعدم الشك والريب أو موصولون للناس الى مرتبة
اليقين لان الناس اذا اطلعوا على سيرهم الجميلة واخلاقهم الحميدة يحصل لهم الايقان بالله
ورسوله - واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى
لان اليقين علم يزوال الشك وعلم الباري سبحانه وتعالى لا يحقل الشك* (أما) أصله مهما يكن
من شيء حذف الماء وأدغمت الميم في الميم وأدخل همزة الوصل لابتداء السكون فصار أما وفي
القاموس أما حرف شرط وللتفصيل وهو غالب أحوالها* (بعد) مبني على الضم والضمير
المضاف اليه محذوف معناه بعد الحمد والصلاة* (فهذه) أي الحاضر في الذهن من الالفاظ
والمعاني وغيرهما من المعاني المحملة المشهورة* (رسالة) أي فوائد مرسله الى من يعاطيها* (في
صناعة الميزان) أي علم المنطق الصناعة كالكتابة في اللغة حرفة الصانع وعمله الصناعة وفي
عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة
العمل أولا والاول هو المسمى بالصناعة في عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى
صار كالحرفة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن في تحصيل المطالب ان طابقت قوانينه
فصحيحة والا فمفسدة* (سميتها) أي الرسالة وهذه التسمية من قبيل أعلام الاجناس كما هو
التحقيق عند البعض لان التعيين معتبر فيها ولا يختلف باختلاف المحال فعلم انه غير التعيين
الشخصي فصار موضوعا للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة في الذهن وهذا هو علم الجنس
* (بسم العلوم) في القاموس السلم كسكر المراقبة وهي الدرجة فهذه الرسالة مراقبة العلوم
لأنها وسيلة الى ارتفاع مدارج العلوم كما ان المراقبة وسيلة الى ارتفاع مدارج السطوح البيوت
* (اللهم اجعله) أي السلم* (بين المتن) جمع متن في القاموس متن ككرم صلب فالمتن
ما يكون صلبا صعبا محتاجا الى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين

المتون المصنفة في الشهرة (كالشمس بين النجوم) فان الشمس اذا طلعت اضمحلت النجوم ولا تكون مشهودة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء الفحول اكبوا عليه وشرحوا له شر وحاتى صار متداولا بين الطلاب في المدارس ومشهورا معروفا وصار غيره من المتون محتفية كاسدة عند رواجه ونسيانها **﴿مقدمة﴾** وهي ان قرئ بفتح الدال على صيغة المفعول من قدم المتعدى كما هو الظاهر فلا حاجة الى التكلف في اللفظ والمعنى لكن ذكر صاحب الكشاف في الفائق ان المقدمة بفتح الدال قول باطل وان قرئ بالكسر على صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح الا بالتكلف لان معناه الحقيقي ما يقدم غيره على نفسه وهما مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود فيتكلف في اللفظ ويقال ان اللفظ وان كان من باب التفعيل المتعدى لكنه قد يكون بمعنى اللازم فهي مشتقة من قدم اللازم بمعنى تقدم مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع على الاضافة وهي الجماعة التي تتقدم الجيش والمناسبة بينهما ان مقدمة الجيش تكون سابقة عليه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل المقاصد وانما قلنا بالاشتقاق من قدم اللازم وبالمأخوذية من مقدمة الجيش لان استعمال المشتق منه في معنى لا يكفي في اخذ المشتق من هذا المعنى ما لم يرد استعمال المشتق في هذا المعنى وقد استعمل المقدمة في مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضعي بخلاف معنى التقدم فتأمل أو يتكلف في المعنى ويقال ان تلك الالفاظ تقدم معانيها في الادراك بأن يدرك المعاني أولا ثم يتلفظ بالالفاظ وينتقل منها الى معانيها المدركة أو تلك المعاني تقدم الالفاظ في التلفظ لانها تتلفظ أولا ثم ينتقل الى المعاني أو يقال بأن تلك الامور مقدمة لعالمها على جاهلها ومقدمة الكتاب هي ما يدكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهي تحتل ما يحتله الكتاب من السبعة الالفاظ والمعاني والنقوش والمركب من الاثنين أو الثلاثة لكن احتمال النقوش ساقط لانها غير مقصودة في تدوين الكتاب فبقى الاحتمالات الثلاث من السبعة وهي الالفاظ وحدها أو المعاني أو المركب منهما ومن زعم انحصارها في الالفاظ فقد غلط لانه كما لا ينحصر الكتاب في الالفاظ لا تنحصر المقدمة فيهما ومن اقتصر عليها نظر الى ما هو الاظهر من الكتاب ولا يتوهم ان المعاني لا تتصف بالدكر فلا يصدق عليها تعريف المقدمة فانحصر في الالفاظ لان المعاني والالفاظ بوصفان بالدكر وان الارتباط والنفع إنما هما صفات للمعنى حقيقة دون اللفظ وما ذكر البعض في تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يقتضي الانحصار أيضا في الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي يطلق على الكلام النفسي أيضا فان قلت لولم تنحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ يلزم عدم الفرق بين مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حيائذ يكونان عبارة عن المعاني مع انهم يفرقون بينهما . قلت يفرق بينهما بأن نفس المعاني مقدمة الكتاب وادراكها مقدمة العلم مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في العلم كمعرفة الحد والغاية والموضوع فاذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها أو مع المعاني فالتغاير بينهما بحسب المفهوم بأن مفهوم الاول ما يذكّر قبل المقاصد ومفهوم الثاني ما يتوقف عليه الشروع أيضا في العلم وبحسب المصداق بأن مصداق الاول إما الالفاظ فقط أو مع المعاني ومصداق الثاني انما هو المعاني فقط وأما اذا كانت عبارة عن المعاني كمقدمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصداق لان العلم والمعلوم متحدان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار لا يقال ان معنى التوقف على الشيء عدم امكان الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بصيرة فكيف التوقف عليها لاننا نقول انه مقيد بوجه البصيرة أو يراد بالتوقف ترتيب الشيء على الشيء وتصحيح دخول الغاء عليه فيقال في الامور الثلاثة انها تعرف أولا فيشرع في العلوم أو أخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع بالمقاصد ولا شك انها يوجدان في الامور الثلاثة . فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني الحد والغاية والموضوع كما مر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب في بيان الحد والغاية والموضوع للزوم ظرفية الشيء لنفسه واتحاد المبين والمبين . قلنا مقدمة الكتاب هي المعاني الخصوصية المعبر عنها بالالفاظ الخصوصية لا المعاني مطلقا فالمبين اسم الفاعل هو الاول والمبين اسم المفعول هو الثاني والاول مقدمة الكتاب وادراك الثاني مقدمة العلم هذا تحقيق ما يراد بالمقدمة التي تورد في أوائل الكتب وأما في القياس والحجة فلها معان آخر وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل كإيجاب الصغرى والقضية التي جعلت جزء قياس أو حجة . فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم موقوف عليها ولا المسائل المنطقية ارتباط بها فاجبه ذكرها في المقدمة . قلت الغرض من تدوين العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطه بالمسائل المنطقية فلذا أوردناها في المقدمة وأما من قال ان المقدمة ما يذكّر قبل المقاصد فلا مناقشة في جعلها من المقدمة فافهم * (العلم التصور) في الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفهم بتعريف واحد فصار معناهما واحدا وما زعم البعض من انه تعريف لفظي لا يساعد ما بعده ويحتمل أن يكون تنبيها على كون المقسم علما حصوليا وانما ابتداء بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستلزمة لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم بأقسامه لانه ما لم يعلم ان العلم بديهي ونظري والنظري يحتاج في تحصيله الى الفكر والفكر قد يقع فيه خطأ فلا بد من عاصم فكيف يعلم أن غاية

المنطق هي العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم وأقسامه * (وهو) الضمير راجع إما إلى التصور كما هو الظاهر لقربه إلى العلم وإذا كان مترادفين فتعريف أحدهما بعينه تعريف الآخر * (الحاضر عند المدرك) أي الموجود عند من قام به الإدراك سواء كان بالحضور أو بالحصول بالارتسام فيه أوفى آلاته فيشمل جميع أقسام العلم من الحسولي والحضوري والواجب والممكن والجزئي والكلّي وجميع انحاءه من العلم بالكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب في العلم من ارتسام صور الجزئيات في الآلات أوفى النفس وما يدركها النفس والحواس وفيه إشارة إلى أن العلم وجودي لا عدي كما ذهب إليه القائلون بالازالة لأن الضرورة شهادة على أن وقت الانكشاف يحصل شيء لم يكن قبل فينال أنه يزول عنائي وهذا هو وجه اختياره بهذا التعريف وعدوله عن التعريف المشهور . فان قلت الترادف بين العلم والتصور كما يفهم من عبارة المصنف يدل على كون التصور عامًا شاملًا لجميع ما يشمله العلم مع أن التصور ليس إلا من أقسام الحسولي . قلت المراد من العلم ههنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبدهي والنظري وهو ليس إلا الحسولي فالتصور مرادف له وتعميم التعريف وتقسيم العام إلى القسمين وإن كانا قسمين لبعض أقسامه أنسب بقواعد الفن لا يقال إن المقسم ما يكون مشتركًا بين الأقسام وهو لا يكون إلا عامًا فإذا انحصر في التصور والتصديق أو البدهي والنظري فالتصديق يقتضي انحصار جميع أقسامه فيهما مع أن الحضوري والقديم ليس كذلك لأننا نقول مورد القسمة مطلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض الأفراد إلى مطلق الطبيعة فالتصديق يقتضي انحصار القسمين باعتبار بعض الأفراد لا يستلزم انحصار جميع الأفراد فيهما ولا يلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتبار فرد آخر في الطبيعة اجتماع التقيضين لأنهما من جهتين لا من جهة واحدة أو يقال بأنه لا بد من العموم في المقسم الحقيقي والمقسم للقسمين حقيقة إنما هو نوع من أنواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جميع أفرادها إلى القسمين والمشارك بين جميع أقسام العلم ليس مقسمًا بالتصور والتصديق حقيقة بل هو مقسم للقسمين اللذين هما الحضوري والحسولي ومنعصر فيهما فافهم فإنه دقيق * (والحق أنه) أي العلم * (من أجلى) أي أظهر * (البدهييات) لا تخفى بدايته على أحد وليست محتاجة إلى التنبيه إذ لا خفاء في ذاته والتنبيه يزيل الخفاء بل يعجز العقول عن إدراك كنهه كما أن المحسوس قد يكون ظاهرًا غاية الظهور حتى يعجز البصر عن تمام إبصاره كالشمس كذلك في العقول يجوز أن يكون ظاهرًا عند العقل ويعجز العقل عن تمام إدراكه قال في الحاشية أعلم أن في العلم ثلاثة مذاهب . قال الامام الرازي أنه بدهي وحده محال وقال

الامام الغزالي انه نظري وادراك حقيقة عسير والجمهور قائلون بخلافه اه حاصله ان
الامام الرازي ذهب الى بديهية العلم وقال تحديده محال لأن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم
بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر والغزالي ذهب الى نظريته
وقال تحديده عسير وطريق معرفته بالقسمة والمثال وأما تحديد العلم بعبارة جامعة محرزة للجنس
والفصل الذاتيين فذلك متعسر في أكثر الأشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر في العقلية لتشابه
الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجمهور الحكماء وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته
وعدم تعسر تحديده لانهم ذكروا له تعريفات كثيرة . فان قلت ان علم العلم علم حضوري
والبديهية من أقسام الحصول فكيف يقال ان العلم من أجلى البديهيات لانه ليس ببديهي فضلا
عن كونه أجلاه . قلت إن علم ماهو في مرتبة العلم وهو مرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية
علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري بخلاف علم ماهية العلم فانه حصولي
لتعلقه بالماهية الكلية الحاصلة في الذهن فافهم (كالنور والسرور) قال في الحاشية الاول
من الحسيات والثاني من الوجدانيات والظاهر التنظيري يمكن ان يجعل إشارة الى ماهو
المشهور في مثل هذا المقام ويقال المعنى كالعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص ببديهي
وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا
والخاص مدركا بالسكنه ولى من عند نفسى طريق ذوقى لدفع هذين المنعين ولكن خوف
المجادلين لا يرخص ذكره اه توضيحه ان النور من الأمور المحسوسة والسرور من الأمور
المعقولة لانه كيفية عارضة للنفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور وتنظير للعلم والتنظير
على ما يستنبط من كلامهم تشبيه أمر في الحكم بأمر آخر مغاير له وايضا حبه بذلك كتشبيه
العلم المطلق بذات النور والسرور في حكم البديهية يعنى كما ان النور والسرور بديهيان
كذلك العلم المطلق ببديهي وهذا انما يصح اذا كان البديهية والنظرية صفتين للمعلوم والا كيف
يكون ذات النور والسرور متصفين بالبديهية ويحتمل التمثيل بان يقال العلم المطلق ببديهي
كهذين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور لفظ العلم فيصح أيضا على تقدير عدم
كونهما صفتين للمعلوم لكن لا يساعده الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير تكون دعوى بديهية
العلم المطلق بغير دليل ولا يتم الا بدعوى بديهية بديهة والى الثانى أشار المصنف بقوله في الحاشية
ويمكن اه أى ويمكن أن يكون هذا القول إشارة الى ماهو المشهور من انه تمثيل وهو ايراد أمر
جزئى لا يوضح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان المنظر لا يكون من افراد المنظر له وفي
التمثيل يكون الممثل من افراد الممثل له وداخلا تحتة فيتمثلا به من تقدير المضاف قبل النور

والسرور ليكونا من أفراد العلم المطلق وحيث تكون دعوى البديهة مع الدليل بان كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهي وبديهة الخاص تستلزم بديهة العام فالعلم المطلق أيضا يكون بديها وهو المقصود و يرد عليه ان بديهة الخاص تستلزم بديهة العام اذا كان الخاص متصورا بالكنه والعام ذاتيا له وكلاهما ممنوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوقى لخوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره قيل في الطريق الذوقى ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنهه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولا شك ان المطلق جزء له ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصور الذي هو عبارة عن تصور اجزائه بديها كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديها فالعلم المطلق حيث صار ذاتيا للقيد والمقيد متصورا بالكنه فتكون بديهته مستلزمة لبديهته وهو المطلوب وللمجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئى يتعلق بشئ مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصل في ضمن المقيد لكن لا يلزم تصور له لانه لا يقتضى تصور له الى لحاظ مستأنف والقول بان الطريق الذوقى هو الاشارة الى البديهة بأباه كلام المصنف فافهم وههنا طريق ذوقى آخر لا يحوم حوله خوف ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنا وهو ان العلم أمر انتزاعى وافراده حصصية وهى عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ولا شك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصته وحقيقة الحصصية انتزاعية حاصلية في الذهن وكنهه الانتزاعى ليس الا ما هو حاصل منه في الذهن فصار العام ذاتيا والخاص متصورا بالكنه ولا شك في بداهة مفهوم المقيد فبديهته تستلزم بداهة المطلق العام والمنعان هنا مكابرة كما لا يخفى على من له ذهن ثاقب فان قلت إن تصور المطلق في ضمن المقيد بوجه إجمالى كاف وبهذا القدر لا يحصل تصور المطلق بالكنه إذ هو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة لملاحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضرورى في ضمن تصور المقيد فلا يورث بديهته بداهة حقيقة العلم بالكنه وهى المقصود . قلت لاشك في بديهة العلم المطلق بكنهه إذ تصور كنهه المقيد بدون تصور مطلقه بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصور بالكنه بالمعنى الاصطلاحى وليس الكلام هنا فيه قتأمل * (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلى البديهييات والبديهي يكون معلوما ظاهرا فلم يختلفوا فيه فأجاب بأن العلم بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بداهة بديهي واما تنقيح انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم أو ان حقيقته ما هى عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبارين فلا تدافع بين كلامي المصنف فمن قال ان العلم بديهي أراد به المعنى المصدرى وذهب

الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظر يته أراد المصادق ومنشأ انتزاع هذا المعنى
وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة الكيف
وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه من مقولة الانفعال ولا شك ان جميع
هذه المعاني توجد في الصورة الحاصلة فهذا منشأ اختلافهم والحق هو الاول لأن العلم متصف
بالمطابقة واللامطابقة والاخير ان لا يتصفان بهما وان كشف الشيء لا يكون الا بكيفية حاصلة
في الذهن وليس العلم الا منشأ الانكشاف فافهم * (ان كان) أى ذلك العلم * (اذعانا) أى اعتقادا
* (نسبة خبرية) أى اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية أو سلبية جلية كانت
أو شرطية اتصالية أو انفصالية * (قتصديق وحكم) هذا الكلام يدل على اتحاد التصديق والحكم
وكونه عينه كما قال في الحاشية خلافا للامام الرازي فان الحكم عنده جزء من التصديق لان
التصديق عبارة عنده عن مجموع الادراكات الثلاث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء
لانه موافق لغرض الفن والاعتقاد ان بلغ الى حد لا يبقى احتمال الغير فهو جزم وان لم يبلغ الى
الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فهو ظن وادراك المرجوح
وهم وهو قسم من التصور كما ستقف عن قريب ومع بلوغ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو
جهل مركب وان طابقه فاما ان لا يزول بغيره فهو يقين وان زال فهو تقليد وقد يقال الجزم
اما ان تعتبر مطابقته للخارج أولا تعتبر فان اعتبر فانما ان يكون مطابقا أولا يكون والاخر
إما ان يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أولا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع فيه ثلاثة أشياء
الجزم والمطابقة والثبات وان أمكن فهو الجزم المطابق غير الثابت والثاني أى الجزم الغير المطابق
هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليها ما وعلى المظنون الصرف لحالوه إما عن
الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنه ما وعن الجزم وحده ينقسم ما تعتبر فيه مطابقة
الخارج الى اليقين والظن وأما ما لا يعتبر فيه فان كان لا يخلو عن أحد الطرفين فاما ان يقارن
تسلية أو إنكارا فالاول ينقسم الى مسلم عام إما مطلق يسلمه الجمهور أو محدود تسلمه طائفة والى
خاص يسلمه شخص معلم أو متعلم أو منازع والثاني يسمى وضعافنه ما تصاد به العلوم وتبنى
عليه المسائل ومنه ما يضعه القائل الخافي وان كان مناقض لما يعتقد له لثبته مطلوبه ومنه
ما يلزمه المجيب الجدلي عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقد كقوله لا وجود
للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى أوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم
واحد تسلية باعتبار ووضع باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى المسائل وقد يعرى
التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في

بعض الاقضية الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل رأى يقول به القائل أو يفرض به الفارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وعند البعض الوضع ما يسامه الجمهور والتسليم ما يسامه شخص واحد وهذا ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة أربعة علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبدأ البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية وأما الشعري فلا تدخل مبادئه تحت التصديق إلا بالمجاز هذا وما قيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الاذعان والاذعان من الكيفيات العارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف قسما من الادراك فأجاب بعضهم عنه بأنه تسامح والانسب على هذا التقدير ان يقال العلم اما تصور أو تصور معه تصديق كما قال بعضهم الا انه جرى على ما اشتهر بين أفواه القوم وقال الاستاذ قدس سره في شرحه ان الاذعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتيار والانكشاف التام للذهن لا يكون الا في الاذعان وهو أقوى مراتب الكشف الا أن يقال العلم عندهم بمعنى الصورة الحاصلة والاذعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف الشخصات وتجردها عن المادة تجريدات اما أوناقصا والاذعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها * (والا) أي وان لم يكن اذعانا للنسبة الخبرية بأن لا تكون هناك النسبة أصلا كما هو في الاطراف أو تكون النسبة غير خبرية قابلة للاذعان كالنسبة التقديرية والانشائية أو تكون النسبة خبرية قابلة له لكن لا يتعلق الاذعان بها كما في التخيل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه أشار بقوله * (فتصور ساذج) معرب سادة وانما سمي به لكونه خاليا عن الاذعان فالشك تصور وان كان يتعلق بالقضية ما يقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها ويكون جانبا للنسبة منساو بين فشكل وان كان أحدا الجانبين راجحا والآخر مرجوحا فجانبا المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم من التصديق كما عرفت والتكذيب عند من قال تكذيب النسبة الایجابية هو بعينه تصديق النسبة السلبية داخل في التصديق وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل والتخيل والتوهم أقسام التصورات تتعلق بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفاهيئات مخصوصة من الاین والکم والسکيف وغيرها والتخيل هو ادراك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان کلیاً أو جزئياً * (وهما) أي التصور والتصديق (نوعان متباينان) أي ماهيتان مختلفتان لا

تصدق إحداهما على الأخرى وليس بينهما تبان بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسمان
 * (من الإدراك) وهو جنس لهما وصدق عليهما فلم من هذا ان التصديق عند المصنف نوع
 من الإدراك لا كيفية عارضة بعد الإدراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح في عدم التصديق
 من العلم عند المصنف ولفظ الإدراك في الاصطلاح يطلق على معنيين الأول الصورة الحاضرة
 من الشيء عند المدرك أعم من أن يكون مجرداً أو مادياً جزئياً أو كلياً جوهرية أو عرضاً حاضراً
 أو غائباً حاصل في ذات المدرك أو في الآلة وهذا المعنى مرادف للعلم الذي فسرهُ المصنف
 وشامل لجميع أنواع العلم وانعائه والثاني العقل المبرع عنه بالصورة الحاصلة من الشيء عند
 العقل وهو أخص من العلم المفسر بالمعنى الأول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الاحساس
 فقط وهو أخص من العلم بالمعنى الثاني لكن هذا المعنى والعلم بالمعنى الثاني مندرجان تحت
 المعنى الأول للإدراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الإدراك المسمى بالعلم هذا اذا
 تعلق قوله من الإدراك بقوله نوعان وأما اذا تعلق بقوله متباينان فعناهما ان التصور والتصديق
 نوعان متباينان من جهة الإدراك يعني ان التصور إدراك والتصديق ليس بإدراك بل كيفية
 عارضة بعد الإدراك فيثبت يكون مذهب المصنف موافقاً لمذهب المحققين ويكون إطلاق العلم
 عليه مسامحة وليس فيه نص على كون التصديق إدراكاً كالأحوال تعلق قوله من الإدراك بقوله
 متباينان ويؤيده أولوية التعاقب بالقریب فافهم * (ضرورة) أي الحكم بالتباين النوعي بين
 التصور والتصديق ضروري لا يحتاج الى الدليل وإنما أدعى الضرورة لان ما استدلوا به
 عليه غير تام وهو ان لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متنافية للوآزم الآخر لان
 من لوازم التصور التعلق بكل شيء وليس التصديق كذلك فتنافي اللوازم يدل على تنافي
 الملزومات والايانزم اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ووجه عدم تمامه ان اختلاف اللوازم
 مطلقاً لا يدل على اختلاف ماهيات الملزومات لان السواد من لوازم الحبشي والبياض من
 لوازم الرومي مع ان ماهيتهما وهي الانسان واحدة نعم اذا كانت لوازم الماهية مختلفة فيثبت لا
 محالة تدل على اختلاف الملزومات وكونها من لوازم الماهية في حيز الخفاء لا بدله من دليل لجواز
 أن يكون من لوازم الصنف ولوازم الوجود وقد يستدل بأن أقسام التصديق من الظن والجزم
 وغيرهما مختلفة بحسب النوع لان الاشد والاضعف متخالفان بالنوع فالتصور والتصديق أولى
 أن يكون أحدهما بايناً للآخر ويرد عليه المنع بأننا لانسلم تخالف الاشد والاضعف بحسب
 النوع بل يدل الدليل على خلافه لأن الحركة الكيفية يكون البعض منها أشد وبعضها اضعف
 فلو كانا متخالفين نوعاً يلزم تركيب الحقيقة الواحدة المحصلة وهي الحركة من أمور متباينة بالذات

هذا خلف وبالجملة لا تتم هذه الدعوى الا بدعوى الضرورة فيها وفي مقدمات دليلها فيرجع الى
الضرورة فلا فائدة في الاستدلال فافهم * (نعم لا حجر) أى لا امتناع (في التصور) أى في تعلقه *
(فيتعلق بكل شيء) من نفسه ونقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عسى أن يتوهم أن التصور
والتصديق إذا كانا متباينين بالذات فلا يتعلق أحدهما بالآخر وجه الدفع أن التباين الذاتي لا
ينافي التعلق فالتصور متعلق بنفسه ونقيضه وهو اللا تصور وبمقابله وهو التصديق لأن مفهوم
كل منهما يحصل في الذهن وهذا هو التصور . فان قلت أن الواجب تعالى لا يتصور كما علمت
فكيف يتعلق التصور بكل شيء . قلت ليس المراد تعلقه بجميع انحاءه بكل شيء بل المراد تعلقه
بكل شيء بنحو من انحاءة فالواجب وان كان تصويره بالكنه متمتعاً لكنه متصور بالوجه فيتعلق
التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا أن المصنف اختار مذهب الاوائل والمحققين من
المتأخرين من أن التباين بين التصور والتصديق بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو
مذهب البعض قال في الحاشية خلافاً للمتأخرين فان الحكم أى الوقوع لا يتعلق به الا الحكم
أى التصديق وسيأتى في بحث التصديقات * (وهنا) أى في مقام بيان التباين والتعلق * (شك
مشهور) بين القوم * (وهو) أى الشك (أن العلم والمعلوم متحدان بالذات) أى ماهيتهما واحدة
وانما الفرق بينهما بالاعتبار * (فاذا تصورنا التصديق فهما) أى التصور والتصديق (واحد)
لكون أحدهما علماً والآخر معلوماً * (وقد قلتم) فيما مضى * (انهما) أى التصور والتصديق
* (متخالفاً حقيقة) لأنكم قلتم انهما نوعان متباينان فحاصل الاشكال أن العلم والمعلوم
متحدان بالذات وإذا تصورنا التصديق صار التصور علماً والتصديق معلوماً فيلزم كونهما
متحدين لما مضى من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفاً فيلزم اجتماع المتنافيين الاتحاد
والخالف في شيء واحد وهو محال قال في الحاشية اعلم أن مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات
تلقاها المحققون بالقبول الأولى أن العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية أن التصور والتصديق
حقيقتان مختلفتان والثالثة أن التصور يتعلق بكل شيء ثم اعلم انه قد تقررت الشبهة باعتبار
نفس التصديق وحده وحينئذ فالجواب أن التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز
أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى أن
حقيقة الواجب يمتنع تصويره بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية يمتنع تصورها
وحدها وانما يجوز بعد ضم ضمنية اليها فتدبر وقد تقررت الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد
هنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجزئ الجواب المذكور عن التقرير الاول ههنا فان النسبة
المشكوك في تعلقها بالشك وهو تصور واذا زال الشك تعلقها بالادعاء وهو تصديق فقد تعلقا

شيء واحد بالضرورة هذا هو قوله مدار هذه الشبهة أي مبناها تسليم هذه المقدمات الثلاث لأنه
 لو لم تسلم واحدة منها لم يرد الاشكال كما هو الظاهر قوله تلقاها أي أخذ هذه المقدمات المحققون
 بالقبول ولم يقدحوا في شيء منها قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بأن يقال إذا
 تصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالتصور وكنهه التصديق يكونان متحدين
 بالمقدمة الأولى وقد قلتم انهما متباينان بالمقدمة الثانية قوله وحيثما فالجواب أي حين تقرر
 الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه
 تعلقه بكل شيء بجميع أنحاء بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق
 باعتبار وجهه ورسمه ويمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فحيثما بالمقدمة الأولى
 لا يلزم الا الاتحاد أي اتحاد التصور مع وجه التصديق ويجوز ان يكون متحدا مع وجهه
 ومتباينا بحقيقته فلا يلزم المناقاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المناقاة وهو ممتنع
 قوله ألا ترى الخ نائدا للامتناع حاصل ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنه
 وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية لا تتصور وحدها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورها
 بضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم
 المتعلق بالتصديق علم حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها ووصفاتها علم حضوري والكيفية
 الادعائية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم الحسولي فكيف
 يتعلق به فتأمل نوله فتدبر اشارة الى ان تصور كنهه التصديق وان كان ممتنعاً لكان لو فرض
 تصوره يلزم الاتحاد بالمقدمة الأولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين
 المتنافيتين الأولى لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون أحدهما علما والآخر
 معلوما وهما متحدان والثانية لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم التغاير بينهما لأنه قد ثبت انهما
 مختلفان بالحقيقة . ولو قيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما . قلنا صدق المقدم ليس
 بضروري في الشرطية ولذا ان تقول ان التنافي بين تالي الشرطيتين لا يستلزم التنافي بينهما
 لجواز ان يكون المقدم محالاً مستلزماً للنقيضين قوله وقد تقرر الى آخره أي تقرر الاشكال
 المذكور باعتبار ما يتعلق به التصديق أي القضية وهذا هو المراد ههنا والحل الذي ذكره
 المصنف بقوله وحله مبني على هذا التقرير ولا يجزئ الجواب المذكور في المتن عن تقرير الشبهة
 باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة الادراكية المغايرة
 للمعلوم وفي صورة الادعان ليست حالة ادراكية مغايرة للاذعان بل هي عينه فلا ينفع هذا
 الجواب ولذا ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الادعان وعند تصور التصديق

يكون حالة ادراكية تصور به في المانع بالتغاير النوعي بين التصديق وهذه الحالة التصورية فالجواب جارفي كل من التقريرين والتخصيص بالثاني تحكم والاعتذار بأن مراد المصنف جريان الحل المذكور بحيث لا يندفع أصل الشبهة الا به لا بالجواب المذكور انما يتجه على تقدير أخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساعده كلام المصنف بل آب عنه لانه قال وعليه بناء الحل المذكور ولا يجري الجواب على التقرير المذكور . قوله فان النسبة المشكوكه الخ اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكه هي القضية تتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشئ واحد وصار كل منهما عالما بهذا الشئ ومتحداه معه ومتحد المتحد يكون ، تحدا فيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله) أي حل الاشكال والحل هو ما يقصد به ان ما ذكر فيه غلط ومنشأه سوء الفهم ولولا هذا الما وقع فيه ذلك الغلط وبينه وبين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث أنه لا يقصد به طلب الدليل بخلاف المنع ولهذا قد يذكر في مقابلة المنع (على ما تفردت به) أي اوردت هذا الحل ان لا غيري . فان قلت قد أورد السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية والعلامة القوشجي أيضا ذهب اليه فكيف يتفرد به المصنف . قلت المراد بالتفرد التفرد في هذا البيان لا في القول بالحالة الادراكية فان العلامة القوشجي وان قال بالحالة الادراكية لم يقل بالصورة الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد قائل بحمل هذه الحالة على الصورة والمصنف لم يتعرض له أو يقال لعدم شهرة هذا الكتاب في زمان المصنف لم يتيسر له الرجوع اليه فكأنه هو المستخرج بهذا التحقيق (ان العلم في مسألة الاتحاد) أي في مبحث يقولون فيه ان العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى الصورة العلمية) أي الصورة الحاصلة في الذهن (فانها) أي هذه الصورة (من حيث الحصول في الذهن) مع قطع النظر عن اكتنافها بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) أي الاكتناف بالعوارض الذهنية (علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لانهما عبارتان عن الصورة الحاصلة ومتغايران بالاعتبار فبا اعتبار الحصول معلوم وبا اعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم بعد التفتيش) من نفسك والرجوع الى الوجدان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف وعلم الملائم يوجب السرور والمنافر يوجب النفور وهذه اللوازم لا تكون منشأ المفهوم الانتزاعي بل منشأه واللوازم متحدة بالذات فلا بد من اتحاد اللوازم والصورة الحاصلة تابعة لمعلوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف تكون هذه اللوازم لها فاعلم ان العلم كيفية قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازم مستندة اليها

تعلم ان تلك الصورة) العلمية (انما صارت علما) بحيث يطلقون عليها العلم كما هو المشهور (لأن
 (الحالة الادراكية) أى الكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة فى الذهن (قد خالطت) أى تلك
 الحالة (بوجودها الانطباعى) أى وجود الحالة المنطبعة فى الذهن خلطاً بالصورة فيه بحيث يكون
 وجودهما وجوداً واحداً (خلطاً رابطياً اتحادياً) أى موجبا للارتباط والاتحاد فى الجملة (كالحالة
 الذوقية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة الذائقة (بالمذوقات) أى أنواع الطعوم حين حصولها
 فى الذائقة (فصارت) أى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة
 السامعة (بالمسموعات) أى الأصوات حين حصولها فى السامعة (وهكذا) أى مثل الذوقية
 والسمعية حالات أخر كالحالة الشمية بالمشعومات وهى الروائح واللمسية باللموسات وغير ذلك
 (فتلك الحالة) أى الادراكية (تنقسم الى التصور والتصديق) وهى مورد القسمة بالذات
 والصورة انما هى بالعرض لاختلاطها بها (فتفاوتهما) أى الحالة التصورية والتصديقية
 (كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة) كزبد مثلاً (المتباينين) المتغايرين
 (بحسب حقيقتيهما) أى حقيقة النوم واليقظة فان حقيقة النوم مغايرة لحقيقة اليقظة وان كانتا
 عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات
 واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المعارض اتحاد العوارض (فتفكر) فى هذا الحقيقة
 توضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاديين
 العلم والمعلوم لا يتصور الا على هذا التقدير والتحقيق ان العلم هو الحالة الادراكية التى توجد بعد
 الصورة الحاصلة وهى منشأ الانكشاف وهى العلم حقيقة وهى ليست بمتحدة مع معلومها وهى
 المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست بمتحدة مع المتصور ولا
 التصديقية مع المصدق به ليلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة
 كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكنهما متباينان بحسب حقيقتيهما قال فى الحاشية أجاب
 بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بعلم المتصورات وأنت تعلم ان ذلك
 بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحكم لا مساع له فى القواعد
 العقلية اهـ حاصل ما أجاب به البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى العلم التصورى ولا
 يكون فى التصديق فالتصديق لا يكون متحداً مع المصدق به ليلزم من اتحاده معه اتحادهما مع
 التصور فاعتراض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هو الصورة
 الحاصلة فالقول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصورى دعوى بلا دليل لانها فى كونها صورة
 حاصلة سيان فى التخصيص على ان قواعد المنطق أعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية وبما

أجاب به المصنف اندفع الأشكال بان العلم من مقولة الكيف وحصول الأشياء بأنفسها فإذا حصلت صورة الجوهر مثلاً في الذهن تكون جوهر او هي علم والعلم كيف فيلزم كون الشيء الواحد داخل تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف وأما الصورة الحاصلة فهي تابعة لمعالمها وليست من مقولة الكيف الا اذا كان معلومها منها . فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن . مثلاً وصادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة أيضاً وهو جنس عام لما تحته فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وأيضاً يلزم كون الصورة عالمة لان العالم مقام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية وهي قائمة بالصورة والصورة متميزة بها فصارت عالمة وهذا كما ترى . قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لافي الصورة وبهذا الوجود القائم قد خالطت بالصورة وليس هذا الخلط خلطاً انضمامياً يلزم قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عالمة بل منتزعة من الصورة ومتحدة معها في الوجود قائمة بالذهن والعالم مقام به العلم فالنفس عالمة لقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولا ذاتية لها والا لما وجدت في الخارج معرفة عنها بل من الأعراض التي لا عروض لها لافي الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتي وصدق الحالة على الصورة صدق عرضي فجها الصدق مختلفتان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتي فلا يلزم كونها من مقولة الكيف لانها ذاتية لما تحته فافهم لا يقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف تكون كيفاً لانه انما يدخل تحته ما كان حقيقة متأصلة لاننا نقول كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية كالكيفيات المنتزعة في الكميات وانما ينافيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك . فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لا بالصورة فلا تكون محمولة عليها ولا تكون عرضاً لها فكيف يقال انها تصدق على الأشياء الحاصلة في الذهن صدقاً عرضياً وحملها عليها من قبيل حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الأذكياء . قلت يكفي للحمل علاقة الحلول سواء كان أحدهما حالاً في الآخر أو كلاهما حالان في ثالث وهنا الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا القدر يكفي لحمل أحدهما على الآخر كما في الضاحك والمتعجب فانهما قائمتان بالانسان ويحمل أحدهما على الآخر هذا ما قال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين ورضي به الاستاذ في مصنفاته ومن ذهب الى ما شتهر من ان الحمل هو اتحاد المتغايرين بنحو في الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهي قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام أحد المتحدين يوجب قيام المتحد الآخر وأجاب عن لزوم كون الصورة عالمة بان من موجبات حمل المشتق

قيام المبدء لاجله واتحاده وهنا كلام طويل تفصيله خلاف ما عهدت على نفسي من الاختصار
فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشي الأعلام والحق ان الجواب عن هذه الشبهة على
تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيرهما من المقدمات التي ذكرت في تقريراتها المختلفة من
حصول الأشياء بأنفسها وكون المقولة جنسا عاليا لما تحتها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك
صعب غاية الصعوبة وما أجاب به المصنف انما هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهي كون العلم
والمعلوم متحدين بالذات اذ على تقدير تسليمها لا يمس الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم
هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس الكل) أى المجموع (من كل) أى كل واحد (منهما)
أى من التصور والتصديق (بديهيا) أى غير محتاج الى الفكر (والا) أى وان كان بديهيا (فأنت)
أى المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى الفكر مع انك محتاج في تحصيل كثير من الأشياء
اليه هذا تمهيد لبيان الأمرين من الأمور الثلاثة المذكورة في المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم
المنطق لانه لما لم يكن جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا صار بعضها بديهيا وبعضها
نظريا والنظري يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطأ فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق
فعلم بيان الحاجة اليه وتعريفه . فان قلت هنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات
بديهيا ولا جميعها نظريا والثانى انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا جميعها نظريا فلم جمعهما
المصنف . قلت لما كان دليل المطلبين واحدا أو ردهما في عبارة واحدة للاختصار
والاحتمالات العقاية هنا تسعة الاول أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا والثانى
أن يكون جميعها نظريا والثالث أن تكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها
نظريا وبعضها بديهيا والرابع أن تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديهيا
وبعضها نظريا والخامس أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بعضها بديهيا
وبعضها نظريا والسادس أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا
وبعضها نظريا والسابع أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بنماها بديهية
والثامن أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بنماها بديهية والتاسع أن يكون
البعض من كل منهما بديهيا والبعض الآخر نظريا والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من
الاشاعرة والى الثانى ذهب جهن بن صفوان الترمذى والى الثالث ذهب الامام الرازى والى
الرابع ذهب الحكماء المتقدمون والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من
المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتر الذاهب الى الاحتمالات الباقية (ولا نظريا) أى ليس
جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة

للتظري معناه ليس نظرياً يمتنع تحصيله بدون النظر قال في الحاشية العلم المنقسم الى
الضروري والنظري ما كان ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الباري وقد
صرح بذلك في شرح المواقف ولهذا ما نقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده
لا يتناول تصور حقيقة الواجب اه حاصله دفع توهم عسى أن يتوهم بان العلم المطلق اذا
انقسم الى الضروري والنظري فيلزم أن يكون علم حقيقة الواجب أيضاً منهما مع انه ليس
كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليهما هو العلم الذي يكون ممكن الحصول وحقيقة الواجب يمتنع
حصولها كما تقرر في موضعه فلا يلزم كونه ضرورياً ونظرياً وبهذا ظهر ان ما نقل عن الامام
لا يتناوله لان مرادنا بديهية جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة
للحصول في الذهن فضلاً عن البديهية وقال في الحاشية الحق ان البديهية والنظرية من صفات
العلم الحادث ومن ثمة جوزوا لصاحب القوة القدسية ان النظر يات بأسرها تصير بديهية عنده
فلا يراد به شيء يكون نظرياً عند شخص وبديهياً عند آخر فلامعنى للتوقف ووجه الدفع ان
علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف أحدهما دون الآخر وقد يجاب بالتصرف في
معنى التوقف فتدبر اه اختلف في ان المتصف بالبديهية والنظرية إما المعلوم وإما العلم فذهب
البعض الى الاول واستدل عليه بأن ما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه أولاً وبالذات نفس
الشيء من حيث هو هو لا الصورة العلمية والمصنف لما نظر الى أن المقصود بالفكر انما هو علم
المعلومات لانفسها من حيث هي هي فالترتب على النظر والحاصل بواسطته انما يكون ماهو
مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث كما هو الظاهر قوله ومن ثمة اى من كون البداهة
والنظرية صفتان للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية أى الذى تحصل له جميع المطالب بلا
فكر ان النظر يات بأسرها أى التى تحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية
لحصولها بلا نظر قوله فلا يراد اشارة الى الايراد بأنه اذا كان الشيء نظرياً عند زيد وبديهياً
عند صاحب القوة القدسية فوجه توقف النظرى على النظر لان معنى التوقف فى النظرى
ما يمتنع حصوله بلا نظر مع أنه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون فلا يبقى النظرى الذى
حصل لزيد بالنظر نظرياً قوله وجه الدفع جواب عن هذا الايراد وحاصله ان علم كل واحد من
الفاقد وهو زيد مثلاً وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الذى حصل لزيد بالنظر
لا يحصل لصاحب القوة القدسية لغيره بل هو شخص آخر فاما كان متوقفاً على النظر وهو
الشخصى الذى فى زيد بقى كما كان لانه ليس حاصل بلا نظر والحاصل لصاحب القوة بلا
نظر شخص آخر وان كان معلوماً واحداً قوله وقد يجاب اشارة الى جواب آخر عن

الایراد المذكور بأن معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف عليه بل ما يكون مصححا لدخول الفاء ويقال انه بعده سواء وجد بغيره أم لا فالعلم الحاصل لصاحب القوة وان كان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما في زيد فاقد القوة . والجواب الاول انما هو اذا كان البداهة والنظرية صفتين للعلم وأما اذا كانا صفتين للمعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجرى الجواب الاول فيه . قوله فتدبر اشارة الى أن أخذ التوقف بهذا المعنى خلاف التعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو في حيز الخفاء . فالجواب عند القائلين بكونهما صفتين للمعلوم ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر بأن يتوقف حصول فرد من أفراد على النظر والبدیهى ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بأن لا يتوقف شئ من أفراد على النظر فاحصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر فى الجملة لتوقف حصوله فى فرد وهو فاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالأشخاص والاقوات ولثان تقول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف فى كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا فى كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الا أن يستخرج من كلام القوم فافهم والحق فى الاختلاف الواقع بين كون البدیهى والنظرية صفتين للمعلوم أو العلم ما حکم به الاستاذ قدس سره فى شرحه تلخيصه ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية وتوقف الطبيعة على العلة أمر مغاير لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبائع الكلية لان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتى بتحقيقه والكاسب علة للوجود الذهنى المكتسب فالطبيعة الكلية التى هى مرتبة المعلوم تكون مسبوقه بها وسابقة على الشخصية ولا تكون واسطة فى العروض للشخصية فى التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف فى الواسطة فى العروض لا يتعدد كجالس السفينة فان الحركة الواحدة تنسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وههنا تعدد وصف التوقف والترتب لان وجود الشخصية موقوف على الكلية والكلية على العلية فههنا واسطة فى الثبوت وينسب التوقف الى المعلوم والعلم فالقول بكونهما صفتين للعلم وانحصارهما فيه كما قال المصنف باطل بل انما هو صفتان للمعلوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة فى العروض وللمعلوم فقط بلا واسطة مطلقا لان توقف المعلوم على النظر بالذات وللعلم بعد توقف مرتبة الطبيعة التى هى مرتبة المعلوم بعدية بالذات فتحقق الواسطة فى الثبوت فى العلم لا فى المعلوم فافهم (والا) أى وان كان نظريا (لدار) أى يستلزم الدور (فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لانه اذا توقف شئ على شئ وهو

ب مثلاً صار ب الموقوف عليه مقدماً على آ الموقوف وإذا توقف ب على آ فصار آ مقدماً على ب لكونه موقوفاً عليه فيثبت تقدم آ على ب بمرتين لأنه تقدم على ب فكان ب مقدماً على آ فصار آ مقدماً على المقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه بمرتين (بل بمراتب غير متناهية) يعني يلزم على تقدير الدور تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية كما يلزم التقدم بمرتين (فإن الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم على نفسه بمراتب غير متناهية تقريره أن آ إذا توقف على ب وب توقف على آ فلا شك أن آ توقف على نفس آ وتقدم عليها وههنا مقدمتان . الأولى أن نفس الشيء عينه . والثاني الموقوف عليه يغاير الموقوف فكل ما وجد في الواقع يجمع مع هاتين المقدمتين الواقعتين فإذا وجد الدور في الواقع كان مجتمعا معهما وإذا اجتمع فوجد في توقف آ على نفسه أمران متغايران آ ونفس آ بحكم المقدمة الثانية وليس نفس آ إلا عينه بحكم المقدمة الأولى فحكم آ والنفس التي هي عينه يكون واحداً وما يتوقف عليه آ يتوقف عليه نفس آ أيضاً فإذا توقف آ على ب فيتوقف نفس آ على ب أيضاً ويتوقف ب على نفس آ فيلزم توقف نفس آ على نفسها وهي نفس آ فحصل ههنا أمران بحكم المقدمة الثانية نفس آ الموقوف ونفس نفس آ الموقوف عليه وهما متحدان بحكم المقدمة الأولى وهي أن نفس الشيء ليس إلا عينه فنفس نفس آ يكون عين نفس آ ونفس آ عين آ فيكون نفس نفس آ أيضاً عين آ لأن متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس عين حكم آ و آ إذا كان موقوفاً على ب فنفس النفس يكون أيضاً موقوفاً عليه فتوقف نفس نفس آ على ب وب على نفس نفس آ فصار نفس نفس آ موقوفاً على نفسها وهي نفس نفس نفس آ بثلاث مراتب ثم يقال نفس نفس نفس آ متحدة مع نفس النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع آ فحكم آ وحكم نفس نفس نفس آ واحد وإذا صار آ موقوفاً على ب يكون نفس نفس نفس آ أيضاً موقوفاً عليه وب موقوف على نفس نفس نفس آ فصار نفس نفس النفس موقوفاً على نفسها وهي نفس نفس نفس النفس بأربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفاً ونفس نفس النفس بأربع مراتب موقوفاً عليه ثم تجرى المقدمة الأولى والثانية كما علمت فتخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا إلى غير النهاية حتى ترتب نفوس غير متناهية وهذا هو التسلسل فالدور يستلزم التسلسل . قال السيد السند في حاشيته شرح المطالع أن قولنا الموقوف يغاير الموقوف عليه وإن كان صادقا في نفس الأمر لكن لا يصدق

على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعا للامر الواقعي بل استلزامه للتسلسل وأيضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس آ تغاير لا آ فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس آ ليست الا آ فحاصل كلام السيد منع المقدمة الثانية بأن تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان في نفسه واقعا لكن على تقدير الدور غير صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النفوس ولقائل أن يقول المقصود ابطال الدور واذا كان رافعا للامر الواقعي كان باطلا فحصل المقصود فأجاب بقوله وليس المراد الخ بمعنى المقصود ههنا ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعا للامر واقعي بل المقصود استلزامه للتسلسل وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهي على تقدير الدور ليست بصادقة ولو سلم صدقها فيقال لا يجمع قولنا نفس آ ليست الا آ لانهما متنافيان فصدق هذه المقدمة معها محال فلا يستلزم الدور للتسلسل لبطلان واحد من الامرين الذين يبتنى الاستلزام عليهما وأجيب عن المنع بأن الدور اذا وقع في نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجامعا لجميع الواقعيات فيكون مجامعا لتينك المقدمتين لكونهما من الواقعيات فيلزم مامر وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع بدون اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع يجمع الواقعيات والدور ليس كذلك لانه معدوم حقيقة ووجوده ليس الا بفرض الفارض واعتبار المعتبر فلا يجمع الواقعيات مدفوع بأن المقصود أن الدور اذا كان واقعا لا بد من اجتماعه مع الواقعيات واجتماع الواقعيات فيما بينها لا يستلزم المحال الا أن يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه ليس من امور النفس الاخرية عند القائلين بالدور . وقال بعض المحققين التسلسل الذي يستلزمه الدور انما هو في الامور الاعتبارية وهو ليس بباطل ويمكن الجواب عنه بأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم يكن في نفسه محالا لكن اذا كان حاصله بالدور يجوز ان يكون محالا أو يقال ليس المطلوب ههنا بيان لزوم التسلسل المحال بل بيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير متناهية وهو في نفسه محال فان قلت ان توقف آ على ب وب على آ اما من جهة واحدة أو من جهة أخرى وعلى الاول لا تسلسل أصلا وعلى الثاني لا دور فاجتمع الدور مع التسلسل ولا استلزامه قلت نختار الشق الثاني لكن الجهات ليست متباينة ومتغايرة بالذات متقدمة على كون آ موقفا على ب وكون ب موقفا عليه بل هي اعتبارات غير متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار في الموقوف والموقوف عليه لا بحسب المصادق ينافي الدور فالدور مع بقائه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه دقيق . وقال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم باستلزام الدور له أيضا حاصله لو كان

الاكتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت في المنطق بالبرهان انه لا بد للكواשב من مبدأ بحيث لا يكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شيء لغرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدأ والمبدأ كان موقوفا عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولا يخفى عليك ان من يقول بالاكتساب بطريق التسلسل لا يسلم انه لا بد له من مبدأ الا انه يثبت عليه بطريق الالزام (أو تسلسل) عطف على قوله لدار يعني لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحضار أمور غير متناهية لان النظرى يحصل عن غيره وهو أيضا نظري يحصل عن غيره وهو أيضا كذلك وهكذا يذهب الى غير النهاية قال في الحاشية اعترض عليه العلامة في شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبنى على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق وبالعكس وهو ليس بثابت بالحجة بل بالاستقراء وهو ليس بحجة اهـ حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الآخر لانه لو أمكن الاكتساب ليلزم التسلسل لجواز أن تكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازي والتصديقات كلها نظرية تحصل من التصورات قوله وهو ليس بثابت الخ أى امتناع الاكتساب ليس بثابت بحجة تامة لان الحجج التي أوردها غير تامة منها ما أورده الشيخ في منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من أمر واحد مفر الى التصديق شيء ليس بممكن لان ذلك الأمر لو كان وجوده وعدمه سواء في ايقاع التصديق لم يكن مرجحاً له فلا يكون له مدخل في ايقاع التصديق لان موقع الشيء يكون علة مرجحة له وعليه المفرد لا تكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود أو العدم اليه بان يقال زيد معدوم فان اقترن به الوجود أو العدم صار تصديقا فوق التصديق لم يكن الا تصديقا . واعترض عليه المحقق الدواني بان هذا يجري في التصورات أيضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصلا من التصور وهو كما ترى وبأن الشيء بانضمام الوجود أو العدم لا يكون تصديقا ما لم يصدق به فاذا ذكره الشيخ مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل في حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح أيضا ونحريه وقدحه في حاشيتي عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء الخ يعني امتناع اكتساب كل منهما عن الآخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصورا يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بحجة يغيد اليقين وانما يغيد الظن (وهو) أى التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحضار أمور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت

قديمة يمكن لها تحصيل أمور غير متناهية لوجودها في أزمنة غير متناهية من الأزل ولك أن
 تقول بعدم توقفه على حدوثها بل إذا كانت قديمة لا يمكن لها أيضا تحصيل أمور غير متناهية
 لوجود العقل الهولاني فافهم (لان عدد التضعيف أزيد من عدد الأصل) مثلا اثنان اذا ضعفا
 أي أخذ امرتين صار أربع فعدد الأربعة أزيد من عدد الاثنين البتة (وكل عدد من أحدهما)
 أي أحد العددين (أزيد من الآخر) أي من العدد الآخر مثلا أربعة أزيد من الاثنين (فزيادة
 الزائد) أي الأربعة مثلا (يكون بعد انصرام) أي بعد تمام (جميع آحاد المزيد عليه) أي ما زيد
 هذا الآخر عليه مثلا أربعة أزيدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع
 الوجدتين (فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) والالم يبق مبدئان المبدأ إما يكون قبل ذلك
 الشيء وإذا كان قبله شيء آخر صار هو مبدئاً فلا يكون قبل المبدأ زيادة ولا بعده أيضا زيادة
 لان بعده أوساط وهي كما قال (والاوساط منتظمة) أي التي توجد بين المبدأ والجانب الآخر
 منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) أي متتابعة أحدها عقيب الأخرى فلا مسامحة للزيادة
 فيها والايلازم اختلال النظم (فحينئذ) أي اذا كانت زيادة الزائد بعد انصرام المزيد عليه وثبت
 انتظام الاوساط (لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة) أي زيادة الزائد على المزيد عليه
 (في جانب عدم التناهي) للمزيد عليه (وهو) أي وجود الزيادة في جانب عدم التناهي (باطل)
 لاقتضائه انصرام الغير المتناهي وهو يستلزم التناهي فيستلزم وجود الغير المتناهي وعدمه
 وتوضيحه ان كل عدد يمكن أن يضعف لان التضعيف والتضيق وغيرهما من عوارض العدد
 وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الأصل وهو المضعف لا محالة ولو وجد التسلسل تكون
 الاعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما من المقدمة الكلية فاذا ضعفتها تكون
 اعداد تضعفها زائدة على اعداد الأصل وهو الغير المتناهي فهذه الزيادة إما في جانب المبدأ
 أو في الاوساط أو في جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لان المبدأ لا يتصور
 عليه الزيادة والالم يبق مبدأ ملصقاً بل صار المبدأ أم قبله والثاني أيضا باطل لان الأوساط
 منتظمة متصلة ملصقة بعضها مع بعض فلو تخلل فيها الزيادة لاختل الانتظام فلا تتصور الزيادة
 الا في جانب عدم التناهي وقد ثبت ان زيادة الزائد لا تكون الا بعد انصرام المزيد عليه
 وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهي لا يكون الا بعد انقطاعه وانصرامه وإذا
 انقطع وانصرم صار متناهياً فيلزم تناهي الغير المتناهي وهو محال قال في الحاشية ولا شك ان
 الامور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة أو لا مجتمعة في الوجود أو متعاقبة تكون معروضا للعدد
 بالضرورة فاذا ضعفت ذلك العدد ولو تضعيفا عقليا اجاليا فبلغ التضعيف بالضرورة أزيد من

الاصل الى آخر المقدمات اه حاصله ان الدليل المذكور يجري في الامور الغير المتناهية
 مطلقا سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة مجتمعة في الوجود في زمان واحد أو متعاقبة في الوجود
 بحيث يكون أحدها معدوما في زمان الآخر لانها كلها معروضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف
 الى آخر المقدمات قوله ولو تضعيفا عقليا اشارة الى دفع توهم عسى أن يتوهم ان الاعداد اذالم
 تكن موجودة مجتمعة كيف تضعف في الخارج بالتفصيل ووجه الدفع ان مرادنا ليس
 التضعيف الخارجى التفصيلى بل التضعيف العقلى الاجمالى وهو حاصل في الامور الغير المجتمعة
 أيضا . فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة في الاوساط لانتظامها واذالم تكن
 مرتبة منتظمة فالمانع للزيادة فيها فلا يلزم الخلف فكيف يجرى الدليل في الامور الغير
 المتناهية مطلقا مرتبة أو غير مرتبة كما يفهم من عبارة المصنف رحمه الله تعالى . قلنا ثبت
 الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد
 وهو موقوف على ما نقص عنه بواحد وهكذا الى الاثنين فيجرى الدليل فتأمل . فان قلت
 اذا جرى الدليل في الامور المتعاقبة يلزم جريانه في الاعداد فيبطل لاتناهيها مع انها غير متناهية
 . قلت لاتناهي الاعداد بمعنى اللاتعقبية أى لا توجد في الخارج الامتناهية وكل مرتبة يمكن
 أن يكون بعدها مرتبة أخرى لكن ليست كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة
 التى تخرج من القوة الى الفعل وان لم تكن مجتمعة فلا يجرى في الأجزاء المتصلة الغير المتناهية
 للجسم المتصل لعدم خروجها كلها من القوة الى الفعل وما يخرج لا يكون الامتناهيا وأيضا
 لا يجرى في الزمان الغير المتناهي في جانب الأبد عند المتكلمين القائلين بأبدية العالم لعدم كونه
 خارجا من القوة الى الفعل (وتناهي العدد يستلزم تناهي العدد) هذا جواب سؤال مقدر
 وهو ان الدليل انما يبطل عدم تناهي الاعداد والتصورات والتصديقات انما هي معدودات
 فلا يبطل عدم تناهيها بالبرهان المذكور . فالجواب ان المعدود معروض للعدد والعدد لازم
 له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهي الاعداد وهو باطل فبطل عدم تناهي
 المعدودات فتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود والا يلزم الافتراق بين اللازم والمزوم
 (فتدبر) اشارة الى ضعف الدليل بمنع امكان التضعيف في كل عدد لجواز أن يكون التضعيف
 من خواص العدد المتناهي وبأن التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لا يوجب وجود مبلغ
 التضعيف في نفس الامر لا يلزم الخلف في نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الرائد
 والناقص في نفس الامر وهما ليس كذلك أو بأن العدد أمر انتزاعى انما يعرض لما دخل تحت
 العدد الغير المتناهي خارج عنه ودعوى الضرورة بأن كل موجود معروض ومازوم للعدد في

حيز الخفاء بل هي في المتناهي مسامة وفي عديله ممنوعة وهذا ما قال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم (ولا يعلم التصور) أي لا يعرف التصور (من التصديق) بأن يكون التصديق معرفاً للتصور وهو معرف به (وبالعكس) أي لا يعلم التصديق من التصور بأن يكون التصور سجة موصلة إلى التصديق هذا جواب لسؤال وهو أن لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل إنما يكون إذا لم يكتسب التصور من التصديق وبالعكس ولا يجوز أن تكون جميع التصورات بديهية وجميع التصديقات نظرية ويكتسب الثاني من الأول ولا يلزم الدور ولا التسلسل فإبطال نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب أحدهما من الآخر خبط القناد فأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس فأنما يكتسب بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا تكتسب إلا منها فإذا كان جميع كل منهما نظرياً يلزم الدور والتسلسل الباطلان قال في الحاشية لا تعرض لهذه المقدمة في أكثر المتون ولا بد منه حتى يلزم أن بعض كل منهما بديهي والبعض الآخر نظري اه حاصله أن في أكثر المتون لم تعرض لامتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مع أنه لا بد من تعرض هذه المقدمة ليلزم أن يكون بعض كل منهما بديهيًا وبعضه نظريًا والايبقى احتمال كون جميع أحدهما بديهيًا وجميع الآخر منهما نظريًا ويحصل أحدهما من الآخر فلا يثبت ما هو المقصود من اثبات بعض كل منهما بديهيًا وبعضه نظريًا ولعل وجه عدم التعرض عدم قيام الدليل النافي على هذه المقدمة (لأن المعروف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من التصديق حاصله أن ما يحصل به التصور يكون معرفًا والمعرف يكون مقولاً على المعروف بالفتح والتصديق ليس بمقول على التصور لأنه لا يقال أن التصور تصديق فلا يكون معرفاً فلا يحصل به التصور قال في الحاشية والكبرى محذوفة فتمام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق لكان التصور معرفاً فيكون مقولاً ولا شيء من التصديق بمقول فلا شيء من المعروف بتصديق اه تحرير الدليل هكذا كل معرف مقول ولا شيء من التصديق بمقول ينتج من الضرب الأول من الشكل الثاني لا شيء من المعروف بتصديق فيثبت الأصل واثبات العكس سيظهر من قوله والتصور متساوي النسبة وهذا الدليل ليس بتمام لأن القائل بأن التصور يعلم من التصديق كيف يقول بأن المعروف مقول بل يقول أن المعروف ما يفيد المعروف سواء كان مقولاً أولاً ولو سلم فنع كبراه وهي أن التصديق ليس بمقول لجواز أن يكون مقولاً وقد يستدل على اثبات الصغرى بأن المقصود في التصور إما الاطلاع على الذاتيات وهي الجنس والفصل أو على العرضيات وهي إما اللازم أو العرضي المفارق وكل منهما محمول فثبت أن معرف التصور لا بد من حمله عليه

وعلى الكبرى بأن التصديق مبين للتصور لا عارض له ولا لازم له فلا يحمل عليه فلا يفيد
 ويرد عليه أنا لا نسلم انحصار المقول في الذاتيات والعرضيات اذ يجوز أن يكون لبعض المقولات
 خصوصية سوى ذلك ولا نسلم انه لا بد في التصور من الاطلاع على الذاتيات والعرضيات ولو سلم
 أيضا ان المعرف بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز أن يحصل
 أيضا باذعان الذاتيات والعرضيات ولا بد لابطاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات
 عدم حصول الشيء بالمباين وهو بعد في حيز الخفاء (والتصور متساوي النسبة) الى وجود
 التصديق وعدمه وكما هو متساوي النسبة لا يكون علة من جهة هذا دليل العكس حاصله ان
 التصديق لا يكتسب من التصور لان الكاسب يكون علة للمكتسب ومن جبال وجوده
 والتصور ليس بمرجح لوجود التصديق لان نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء
 فان التصور يوجد سواء وجد التصديق معه كما في حالة الاذعان أو لم يوجد كما في الشك فلا يكون
 مرجحاً كيف يكون علة كاسبته قال في الحاشية ان أراد بتساوي نسبة التصور الى وجود
 التصديق وعدمه ان نسبته الى وجوده هي النسبة الى عدمه بل تفاوت فذلك غير ظاهر لا بد له
 من دليل وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر
 من كلامهم فسلم لكن حيثئذ فقد ان الترجيح غير ظاهر حاصله انه ان اراد بتساوي نسبة
 التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى الوجود هي بعينه نسبته الى العدم فلا نسلم
 لانه لا بد لاثبات هذه الدعوى من دليل وان اراد ان التصور يتعلق بوجود التصديق
 وعدمه فهذا لا يضر الترجيح لجواز أن يكون من جبال وجود الشيء ما يتعلق بعدمه أيضا على أنا
 لا نسلم استواء النسبة على تقدير كونه علة لا يقال ان التصور والتصديق متباينان بالنوع وبين
 الكاسب والمكتسب لا بد من المناسبة التامة المصححة لا تنقل الذهن منه اليه فكيف يكون
 أحدهما كاسباً للآخر مع وجود التباين النوعي لانا نقول التصديق المطلق وان كان مبيناً
 للتصور لكن يجوز أن يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبحسبها
 يكون مفيداً له وهذا يندفع ما قيل ان أثر التصور مجرد تمثيل الشيء في الذهن مع عزل النظر
 عن كونه حقاً أو باطلاً أو كونه حاصل في نفس الأمر أو غير حاصل فيها على خلاف نسبة
 التصديق فان أثره حصول الشيء أو لا حصوله من حيث انه واقع أو ليس بواقع والمقصود منه
 تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذعان به فلا يترتب على التصور الذي يفيد مجرد تمثيل
 الشيء في الذهن (فبعض كل واحد) من التصورات والتصديقات (بديهي) غير محتاج الى
 الفكر كصورة الحرارة والبرودة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء (وبعضه) أي بعض كل

واحد منهما (نظري) يحصل بالكسب كتصور الملك والجن والتصدق بأن العالم حادث هذا
تفريع على ما مر من امتناع نظرية الكل و بدهته وعدم اكتساب أحدهما من الآخر
ثبت ان بعض التصورات بديهى والبعض الآخر نظري يحصل من البديهى منها وكذلك بعض
التصديقات بديهى وبعضها نظري يحصل من البديهى منها ولا يحصل أحدهما من الآخر
(والبسيط) أى ما لا يكون له جزء (لا يكون كاسبا) أى موصلا الى الغير قال فى الحاشية خلافا
لبعض ومن ثمة غير تعريف النظر الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور انتهى حاصله انه يختلف
فى ان البسيط هل يكون كاسبا أولا فذهب البعض الى انه كاسب وغير تعريف النظر من
ترتيب أمور الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور يشمل البسيط والمركب والمصنف اختاران
البسيط ليس بكاسب فبقى التعريف على حاله وهو ترتيب أمور راجح وقال فى المسلم ليس
بمكتسب يعنى كما لا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو أيضا بالغير والدليل على عدم كونه
كاسبا ان البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد فى الكسب منهما ويرد عليه انه لو اصطلاحتم
على انه لا بد فى الكسب من الترتيب فلا مناقشة فى الاصطلاح والا لان سلم لزوم الترتيب فيه بل
الكسب والنظر هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول سواء كان مفردا أو مركبا كما عرف
به صاحب التهذيب وأيضا يخرج التعريف بالفصل وبخاصة وحدها لانهما بسيطان كيف
يحصل منهما شئ مع انه يصح التعريف بهما الا أن يقال ان مراد المصنف ان البسيط لا يكون
كاسبا فى الاكثر مثل المركب لان التعريف بالمفرد قليل بالنسبة الى التعريف بالمركب كما قال
الشيخ والتعريف بالمفرد نزر خداج أى قليل ناقص لكن هذا التوجيه لا يلائم قوله فلا بد من
ترتيب أمور لانه يقتضى أن النظر ليس بدون ترتيب أمور الا ان يقال المراد أنه لا بد فى
الكسب المنضبط والغالب فى الوقوع من ترتيب أمور راجح أو يقال معناه ان البسيط لا يكون
كاسبا بالكسب المعتمد وهو لا يكون للعمل والاختيار فيه مدخل لانه لا يكون الا فى
المركب واما مطلق الافادة فهو فى البسيط أيضا وليس المراد نفيه فلا محذور و برهان عدم كونه
مكتسبا ان كاسبه اما أن يكون مركبا أو بسيطا فعلى الثانى اما أن يكون عينه أو غيره فان كان
الاول يلزم الدور وان كان الثانى فيكون مبينا له والشئ لا يحصل من مبينه وعلى الاول اما
أن يكون مركبا من الذاتيات أو العرضيات أو منهما فعلى الاول لا يبقى البسيط بسيطا بل يكون
مركبا من الذاتيات وعلى الثانى لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لان العوارض لا تفيد الحقيقة
وعلى الثالث أيضا لا يحصل العلم بالحقيقة لان المركب من الداخل والخارج خارج فخاله كحال
العوارض لعائل أن يقول ان التعريف بالعوارض وان لم يكن حادا لكنه رسم والرسم من

المعرفة فيكون كاسبا فالبسيط يكون كسبه بالرسوم فصار مكتسبا . فان قلت ان علم الشيء بالوجه أى بالعوارض ليس علما حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه . قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس علما الذى الوجه والمعرض أصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان أريد به أنه ليس علما بالكنه أو غير ذلك من أنواع العلوم فسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود هو مطلق العلم الآن يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكتسبا بالذات بأن يلحقه الكسب أولا وبالذات فافهم (فلا بد) في الكسب (من ترتيب أمور) هو في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الشئيين فصاعدا واحدا بحيث يطلق عليه اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وهو أخص من التركيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الامور ما فوق الواحد وهذا القول تفريع على عدم كون البسيط كاسبا معناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا يكون الكاسب الا المركب فيكون فيه أمور فلا بد من ترتيب هذه الامور (للاكتساب وهو) أى الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلاثة معان الأول حركة النفس في الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول أولا وحركة النفس في الامور الحسية تسمى تخيلا يقابل الفكر والثاني مجموع الحركتين أى الحركة من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفي برئيه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى والثالث الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجا من غير أن تجعل الحركة الثانية جزءا له وبازائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادئ الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجا وهذا التقابل يشبه تقابل الصاعد والهابط فان الفكر كالصاعد والحدس كالهابط والضرورى أيضا مقابل له بهذا المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجا يحصل نوع من الضرورى وليس مقابله كقابلية الحدس وليس الحدس واسطة بين الضرورى والنظرى بل هو قسم من الضرورى لأن مناط الضرورى انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت معها الحركة الثانية أم لا فان انتفت فيكون حدسا ولا يجعل نوعا من الضرورى كما اذا كان الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجا ولم يجعلوا هذا النوع في أعداد الضرورى لندرة وقوعه في العلم على ما نقل في شرح الاشارات عن المعلم الاول وارضطاطاليس فالنظر متحد مع الفكر بحسب كل من معانيه ولا يكون التغاير في مفهومهما أصلا فهما مترادفان وأن فرق بان الفكر مجموع الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر يعتبر فيه ملاحظة العقولات

الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب فهما متصادقان وليس بمتزادين لاعتبار الملاحظة في
أحدهما وعدم اعتبارها في الآخر (وهنا) أى في مقام الكسب وكون البعض بديهيا والبعض
الآخر نظريا مكتسبا من الأول (شك) يبطل به الكسب وهو متسكك الامام في القول بديهية
التصورات كلها (خوطب) أى جعل مخاطبا (به) أى بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهمة
وسكون القاف قال في الحاشية وهو من تلامذة فيساغورس من أساتذة أفلاطون وكان
زاهدا معتلنا بخالفة اليونانيين في عبادتهم الاصنام ومن ثمة قضا بهم وكانوا أحد عشر شهودا
عليه بالقتل فحبسه ملكهم ثم سقاه السم وهلك عن اثني عشر ألف تلميذ وتلميذة وتلميذة وعاش
قريبا من ثمانين سنة وكان نقش خاتمه من غلبه هواه اقتضه ومعنى سقراطيس في اليونانية
المتعصم بالعدل كذا في عيون الأطباء اه وفي فوائح الميبدى ان فيساغورس كان من تلامذة
سليمان وأفلاطون خاتم الحكماء الاشرافيين وارسطو من تلامذته وأول المشائين (وهو)
أى الشك (أن المطلوب) أى ما يطلب تحصيله (إمام معلوم) قبل التحصيل (فالطلب) أى ارادة
تحصيل الحاصل أى تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب (وإما مجهول) قبل الطلب ليس
بمعلوم أصلا (فيكيف الطلب) لأن الطلب هو قصد تحصيل الشئ، فالعلم أصلا كيف يتوجه
اليه ويقصد تحرير الشك ان طلب المطلوب بالكسب محال لان المطلوب إما معلوم قبل
الطلب أو مجهول فان كان معلوما قبله فيلزم عند الطلب تحصيل ما هو حاصل فهذا التحصيل
ان كان عين التحصيل الاول فاي قيد الطلب شيئا وان كان بالكسب الجديد مرة أخرى
فهو مستحيل لحصول الحاصل ان كان مجهولا ليس بمعلوم أصلا فكيف يصح طلب
ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لا بد له من العلم أولا ليقتضيه ويتوجه اليه فيمتنع الكسب
بالمرة فإذن بعض الشارحين من ان هذا الشك يختص بالتصور ولا يجري في التصديق
منشأه ان المطلوب التصديق عبارة عن الادعان بالنسبة والتصور يتعلق بكل شئ فيقال ان
المطلوب معلوم أى متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو
تصوره وما يطلب هو تحصيل الادعان وكذلك هو مجهول باعتبار الادعان ومعلوم باعتبار
ما يتعلق به الادعان و يطلب بحسب الادعان بخلاف التصور فانه لو كان معلوما فعلميته انما
هى تصور مفهومه فهو حاصل قبل الطلب فتحصيله بالطلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما
فكان مجهولا ومجهوليته عبارة عن عدم تصور فاذ لم يتصور صار مجهولا مطلقا فيلزم
طلب المجهول المطلق بخلاف التصديق فان مجهوليته قد تكون باعتبار الغفلة عن الادعان
مع تصور ذات المذعن فلا يكون مجهولا مطلقا وأجيب عنه بأن ادعان النسبة إما مفعول عنه

بالكلية بمعنى انه ليس نحاصل للنفس أصلاً أو حاصل لها فعلى الاول طلب المجهول فيمتنع
الطلب وعلى الثاني تحصيل الحاصل فان قيل انه معلوم باعتبار تصور النسبة المذعنه قبل
الطلب فلا يكون مجهولاً مطلقاً قلنا هذا يرجع الى الجواب المذكور للشك ولا شك في
جريانه في الشك باعتبار التصديق أيضاً وأما اختصاص الايراد بالتصور فلا وجه له (وأجيب)
عن الشك (بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه) يعني ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول
من وجه فحاصل الجواب منع الانحصار في المعلومات بجميع الوجوه والمجهولية كذلك
واختيار الشق الثالث وهو كون الشيء معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه فاذا كان المطلوب
معلوماً من وجه وطلب تحصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم تحصيل الحاصل لان الوجه المجهول
الذي قصد تحصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطلق لأن هذا الشيء معلوم بالوجه المعلوم
(فعاد) الشاك (قائلاً) أى يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أى الوجه الذي يعلم المطلوب به
(معلوم) لا حاجة الى تحصيله والا يلزم تحصيل الحاصل (والوجه المجهول) أى الوجه
الذي لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب للمجهول المطلق (وحله) أى
حل ما عاد الشاك (ان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمتنع الطلب) يعني الوجه
الذي لم يعلم ليس غير معلوم أصلاً بوجه من الوجوه ليكون مجهولاً مطلقاً ويمتنع الطلب
بل هو معلوم بوجه . (فان الوجه المعلوم وجهه) أى وجه الوجه المجهول فهو معلوم بالوجه
بهذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني وهو ان الوجه المجهول مجهول
لكنه ليس مجهولاً مطلقاً يلزم طلب المجهول المطلق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة معه فهو
معلوم به (ألا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها هذا) أى خذوها وحفظه هذا
الكلام تأييداً لكون المطلوب معلوماً من وجه وحاصل التأييد أن المقصود والمطاب
بالكسب الحقيقة التي هي معلومة ببعض الاعتبارات وتطلب باعتبارات أخرى مثلاً
تكون معلومة بالوجه ومطابقة بالكنه فيطلب تصورها بالذاتيات مع انها متصورة ببعض
العرضيات وقد تكون معلومة ببعض العوارض ويطلب تصورها ببعض آخر فهذه الحقيقة
مطابقة ومجهولة وايدست مجهولة مطلقاً يمتنع الطلب ويجرى هذا الجواب في التصديق أيضاً
بأنه معلوم بحسب التصور ومجهول باعتبار الازعان فالمطاب هو التصديق الذي يعلم ببعض
الاعتبارات وان اختلف في صدرك ان المطلوب حقيقة في الشيء المعلوم بوجه والمجهول بوجه
انما هو الوجه الذي لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجه لذلك الشيء حقيقة
لا الوجه المجهول بخوابه ان المقصود والمتفت اليه بالذات في العلم بالوجه انما هو ذو الوجه ففي

المجهول إنما المقصود علم ذى الوجه بازالة جهالته بهذا الوجه وليس الوجه مقصودا بالذات
فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (وليس كل ترتيب) بأى وجه كان (مفيدا) للمطلوب
بحيث لا يعرض فيه الغلط (ولا طبيعيا) أى ليس على نظم طبيعى بحيث اذا حصل فى الذهن
تنتقل طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كافة ولا يعرض له الخطأ ولا يلزم الخلف
هذا دفع توهم عسى أن يتوهم انه يجوز أن يكون الترتيب مفيدا للمطلوب ووقع على النظم
الطبيعى بحيث تكفى الفطرة الانسانية للانتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى المنطق ووجه
الدفع ان بعض الترتيب وان أمكن أن يكون مفيدا واقعا على النظم الطبيعى لكن كل ترتيب
ليس كذلك فلا تكفى الفطرة فى الانتقال (ومن ثمة) أى من أجل عدم افادة كل الترتيب
ووقوعه على النظم الطبيعى (نرى الآراء) أى عقول العقلاء القاصدين للصواب الهاربين عن
الخطأ (متخالفة) فى النتائج حتى ذهب رأى البعض الى مطلوب ورأى بعض آخر الى
نقيضه فان بعضهم قائلون بقدوم العالم والبعض الآخر بمحدوثه بل الانسان الواحد يناقض نفسه
فى وقتين كما تجد أنت فى نفسك وكذا حال غيرك فعلم ان العقل الصرف لا يكفى والامام وقع
الخطأ عن العقلاء الطالبين للصواب (فلا بد من قانون) وهو لفظ سر يأتى روى انه اسم لمسطر
الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو أمر كل
يحصل منه يجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقصد منه عرفانه مثلا قولنا كل سالبة
كلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة قضية مشتملة بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها
فاذا أردت أن تعرف حكم قولنا لاشئ من الانسان بغرس بالضرورية مثالا وعلمت انه جزئى
من جزئيات موضوعها وهو السالبة الكلية الضرورية فتقول هذه سالبة كلية ضرورية
وهى تنعكس سالبة دائمة فهذه أيضا تنعكس الى سالبة كلية دائمة وهى قولنا لاشئ من الفرس
بانسان دائما وهى كذلك فى المسائل الأخر المنطقية هذا ما فى بعض الشروح (عاصم) أى
حافظ للذهن (عن الخطأ) أى عن وقوع الخطأ (فيه) أى فى الترتيب (وهو) أى القانون
العاصم (المنطق) وهو مصدر كما جاء فى القاموس نطق ينطق نطقا ومنطقا واسم مكان والنطق
على قسمين ظاهرى وهو التلفظ وباطنى وهو الادراك وقد يطلق على ما يصدر عنه ذلك
الفعل ولهذا العلم مناسبة مع المعانى الثلاثة لانه يقوى الاول وهو يسلك فى الثانى مسلك السداد
ويحصل بسببه كمالات الثالث لان النوة العاقلة تقدر بسببه على النطق ويحصل به
كمالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فلم يهنا أمر ان من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة
رسم المنطق والحاجة اليه للعضمة عن الخطأ . فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم

الدور والتسلسل وهم باطلان فكذلك مزعمهما بيان الملازمة أن المنطق لا يخلو إما أن يكون بديهياً أو كسبياً فعلى الأول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثاني إما أن يكون اكتسابه من القواعد المنطقية أو غيرهما فعلى الأول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى الثاني يلزم التسلسل . قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل فبعضها بديهي وبعضها نظري والنظري يحصل من البديهي فلا يلزم الدور والتسلسل . فان قيل ان صاحب القوة القدسية تحصل له جميع المطالب بلا كسب فما الحاجة الى المنطق . قلت عدم احتياج بعض الناس لا ينفي الاحتياج مطلقاً فتحصل المعلوم بالنظر لا يتم بدون المنطق وأورد على التعريف بأن المنطق عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بأنه قانون وبأن العصمة قد تكون بغير المنطق أيضاً وبأنها غير منحصرة في القانون لأنه أمر كلي ويجوز أن يكون العاصم أعم من الكلي والجزئي وبأن المنطقيين أيضاً يخطئون فلو كان عاصماً فكيف يقع الخطأ لهم والجواب عن الأول بان المنطق لما كان علماً واحداً فصارت القوانين كلها في حكم الواحد فلذا عرفه بقانون وعن الثاني بأنه ليس المراد نفي العصمة عن الغير بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتيب العصمة على الأمر الكلي لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقي وعن الرابع بان عروض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الأصوب في الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعايتهما كذلك وصواب الترتيب في القول الشارح . ثانياً بأن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل للأجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس أن تكون الحدود في الوضع والجل على ما ينبغي وصواب الهيئة أن يكون في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة فيه أن تكون من ضرب منتج والفساد في البابين لا يكون الا اذا كان خلاف ما ينبغي فلذا يقع الخطأ لبعضهم . فان قلت قد يعرض الغلط للفكر الراعي للقوانين المنطقية . قلت هذا نادر والنادر كالمعدوم لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية وبجرد عن الشوائب الوهمية لا يعرض له الخطأ أيضاً الفرق بينه وبين المنطق لاننا نقول ان التجرد في العقول . تعذر لغلبة الأوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اهمالها ممكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة والحق ان الحاجة الى المنطق انما هي بطريق الاستحسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ في الفكر بوجه آخر كالحس وغيره وقد يشبه الوهمي الكاذب بالضروري ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية

وإذا كان للمنطق امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضعيفة فافهم (وموضوعه) أى موضوع المنطق وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية ما تلحق الشئ لذاته كالحقوق ادراك الأمور الغريبة للانسان بالقوة أو بواسطة أمر خارج مساو له كالحقوق التعجب له بادراك الأمور المستغربة والمراد بالحقوق بالذات عدم الواسطة في العروض بان يكون العارض عارضا للواسطة بالذات ولا يكون لذى الواسطة الا باليجاز كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطةها وعدم أحد قسمى الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة وذى الواسطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة لليد والمفتاح والقسم الآخر منها وهو كون ذى الواسطة معروضا حقيقيا بدون الواسطة كالصباغ للون الثوب المصبوغ لا ينافى للحقوق بالذات والمراد بالحقوق بالمساوى ما يكون لحوقه بواسطة بالذات لكن بشرط أن تكون الواسطة مساوية لذى الواسطة فالواسطة ههنا أعم من أن تكون واسطة في العروض أو أحد قسمى الواسطة في الثبوت وهو القسم المنفى في الاول فالعارض للشئ لا بالذات ولا بالمساوى يعد عرضا غريبا سواء كان بالأمر الأعم أو الأخص أو المبين صدقا وتحققا ويسمى عرضا غريبا لغرابته عن الذات لأنه أحق أن يعد من أحوال ما يلحقها بسببه . فان قلت ان اللاحق بالأمر المساوى أيضا أحق أن يعد من أحوال المساوى لامن الذات فواجه الفرق بينهما ليعد أحدهما من العرض الذاتى والآخر من الغريب . قلت الأمر المساوى ليس منفكاً عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فلا ينسب اليه ينسب الى الذات بهذه الخصوصية بخلاف ما ينسب اليها بالأمر الأعم والأخص وأما العرض الأعم والأخص من الموضوع فهو عرض ذاتى للموضوع . فان قلت قد يبحث في العلم عن العوارض اللاحقة لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتى وغير ذلك فكيف يقال انه لا يبحث في العلم الا عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم . قلت المراد من رجوع البحث الى موضوع العلم ولاشك ان البحث عن أنواعه وأعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) أى ما يوجد في الذهن هذا احتراز عما ذهب اليه البعض من أن موضوعه الالفاظ من حيث أنها تدل على المعانى لزعمهم ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معرف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم متغير وكل متغير حادث . مثالا قياس والقضية الاولى الصغرى والثانية الكبرى وهما مركبان من الموضوع والمجول فزعموا ان هذه الأسامى بازاء الالفاظ موضوعة فتكون الالفاظ موضوعة وما فهموا ان نظر المنطقيين ليس الا فى المعانى المعقولة من هذه الالفاظ ويراود الالفاظ ليس الاللفادة والاستفادة فأرادها بالتبع لا بالذات فظهر أن البحث في المنطق

ليس الا عن المعقولات وهي على قسمين معقولات أولى وهي ما يحصل في الذهن ولا يلاحظ
عروضه لشيء فيه ومعقولات ثانية وهي ما يكون ظرف عروضه الذهن سواء كان شرطاً
لعروضه كالكلية والجزئية فان الوجود الذهني شرط لعروضهما لانهما من صفات المفهوم
والمفهوم ما يحصل في الذهن أو لم يكن شرطاً كالشيئية وغيرها فانها تعرض للشيء في الذهن
والخارج جميعاً وموضوع المنطق انما يكون باعتبار الأول والمصنف اختار مذهب
المتأخرين القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقاً ولم يقيس بالثانية كما قيد
المتقدمون لتلايرد عليه ما يورد عليهم من أن البحث في المنطق قد يكون عن نفس المعقولات
الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بأن يجعل كل واحد منها محمولات على
المعقولات الأولى مع أن نفس موضوع العلم وما يتجوهر عنه لا بد أن يكون مفروضاً عن
البحث فيه وانما يكون البحث عن أحواله فلو كانت المعقولات الثانية موضوعاً للعلم كيف
يبحث عن نفسها فيه فعلم ان الموضوع هي المعقولات فقط ولك أن تقول ان البحث عن
المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انها من أحوال المعقولات الثانية
الأخرى مثلاً البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث انها من
أحوال الكلية وهي معقولة ثانية لانها تعرض لما حصل في الذهن فهي من المعقولات
الأولى والكلية من المعقولات الثانية والذاتية والعرضية من أحوالها فهمان من المعقولات
الثالثة فان قلت قد يبحث عن الكل أيضاً قلت البحث عن تصور الكل ومفهومه ليس
من المسائل المنطقية لانه لا يدخل له في الايصال وكذلك التصديق بشبوته للأشياء لا تعلق له
في المنطق فعلم ان مفهوم المعقولات التصورية والتصديقية لا يصلح للبحث من حيث
الايصال وكذا ما صدقتا عليه من المعقولات الأولى فليس البحث عنهما الا برجوعهما الى
المعقولات الثانية فان قلت قد يكون البحث في المنطق عن وجود الكل الطبيعي وعن
إبهام الجنس وعليه الفصل وتحصيل النوع منهما كما سيأتي وهذا ليس ببحث عن أحوال
المعقولات الثانية قلت البحث عن هذه الأمور على سبيل المبدئية لا من حيث أنها من
المسائل المنطقية لأن البحث في المنطق عما يكون له دخل في الايصال وهذه الأمور ليست
كذلك وطريق البحث عن الاعراض الذاتية أن تحمل على موضوع العلم أو أنواعه
أو أعراضه الذاتية أو أنواع الاعراض فهي من حيث أنها يقع البحث فيها تسمى مباحث ومن
حيث أنها يسأل عنها تسمى مسائل ومن حيث أنها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث
أنها تستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث أنها تكون كلية قاعدة وقانوناً ومن

حيث اشتمالها على الحكم قضية ومن حيث احتمالها للصدق والكذب خبرا ومن حيث افادتها
للحكم إخبارا ومن حيث كونها جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث أنها تطلب من الدليل
مطلوبا فالسمى واحدا وان اختلفت العبارات باختلاف الاعتبارات وقال الاستاذ قدس سره
في شرحه إن موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات أولى أو ثانية أو ثالثة لان المعقول
الثاني كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية تجعل محمولات على المعقول الاول والموضوع
لا يجعل محمولا فتأمل فيه (من حيث الايصال الى تصور وتصديق) هذا احتراز عن حيثية
كونها موجودة أو معدومة أو جواهر أو أوضاع ونحوها فان البحث عنها من هذه الحثيات إنما
هو في العلم الالهي وليس من وظائف المنطق وهذا القيد علة البحث عن الأعراض الذاتية
أو قيد لمعوضها في نظر الباحث معناه ان البحث عن الأعراض الذاتية من حيث الايصال الى
التصور المجهول أو التصديق كذلك لا من جهة أخرى وهذا القيد ملحوظ في نظر الباحث
ولا دخل له في عرض العوارض ولا في معروضاتها بأن يكون شرطاً أو علة للعروض بل
سبباً للبحث وقيدا للموضوع في نظر الباحث والايانزم ان يكون الايصال شرطاً لعروض
الجنسية والفصلية مع ان الجنس والفصل عارضان لمعروضيهما سواء كان موصلاً أو لا
والايصال أعم من أن يكون قريبا كالحد والرسم في التصورات فانها يوصلان الى المجهول
التصورى بلا واسطة شيء آخر وكالقياس في التصديقات فانه موصل قريب الى المجهول
التصديقي وكذا الاستقراء والتثليل أو بعيدا كالجنس والفصل فانها يوصلان بواسطة
انضمام أحدهما الى الآخر ليحصل منهما الحد ويوصل الى مجهول وهو محدود وكالقضية
وعكسها ونقيضها فانها لم ينضم اليها ضمنية ولم تجعل قياسا لا توصل الى التصديق والتصورات
أيضاً من الموصل الأبعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانها يوصلان الى
القضية والقضية توصل الى القياس والقياس يوصل الى المجهول التصديقي ولما كان في
الكسب الطلب وهو لا يكون بدون الطالب والمطلوب والمطلب والاولان ظاهراً لا حاجة
الى بيانهما فكان الثالث مخفياً فأراد أن يبينه فقال (وما يطلب به) أي الشيء الذي يطلب
به الشيء الآخر يسمى ذلك مطلباً لكونه آلة للطلب فالظاهر بكسر الميم لمناسبة المقام لكنه
خلاف المشهور لان المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدر اميميا أو اسم ظرف
فاطلاقه على آلة الطلب بالمجاز (وأمهات المطالب) جمع الأم والمراد بها الأصل فأصول المطالب
(أربعة) الاول مطلب ما (و) الثاني مطلب (أي) بالتمديد (و) الثالث مطلب (هو) الرابع
مطلب (لم) فتلك المطالب متباينة وماسواها تابعة لها ومتفرعة عليها (فا) أي لعظم ما يطلب به أي

بلفظه وفي بعض النسخ باللام الجارة بدون صيغة المضارع وبدون لفظ به معناه ظاهر (التصور) أى تصور الشئ (بحسب شرح الاسم) أى بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) أى (ما) (شارحة) لشرحها اسم الشئ فالشارحة ما يطلب بها تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج سواء كان معدوما كالعنقاء أو موجودا كالإنسان إذا قطع النظر عن وجوده فإذا سئل عن العنقاء أو الإنسان قبل العلم بوجوده فيكون المسئول عنه مفهومهما سواء كان التعبير عن المفهوم بالذاتيات أو العرضيات فيندرج فيه الحد والرسم تاماً أو ناقصاً (أو بحسب الحقيقة) أى ما يطلب به التصور بحسب الحقيقة بمعنى أنه يسأل عن حقيقة ما دخلت عليه (لحقيقة) أى فتسمى حينئذ بالحقيقة كما تسمى سابقا بالشارحة لبيانها ذات الشئ التى تكون حقيقة ذلك الشئ فالحقيقة يطلب بها تصور الشئ الذى علم وجوده كالإنسان إذا علم وجوده فيطلب تصور بحسب الحقيقة وهذا أيضاً أعم من أن يكون تصور بالحد أو الرسم تاماً أو ناقصاً فإن قلت إذا كان التصور فى كليهما أعم من أن يكون بحسب الحد والرسم فالفرق بينهما قلت الفرق بينهما أن ما الشارحة لا يشترط فيها العلم بالوجود فتشمل المعدوم والموجود الغير المعلوم وفى الحقيقة لا بد فيها من العلم بالوجود لا يقال إن ما الحقيقة إما أن تفيد فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة أم لا فعلى الثانى لا يعد مطلباً برأسه لأن مفاده يحصل بما الشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة المفيدة للوجود على الأول لا يجاب إلا بالكنه فكيف يكون شاملاً للحد والرسم لا نأقول بحسب اللغة لا فرق بينهما إلا بحسب العلم بالوجود فى الحقيقة وعدمه فى ما الشارحة وحصول هذا المطلب من ما الشارحة وهل البسيطة لا يضر ذكره استحضارنا لتمييزه عن كل واحد منهما بانفراده إذ الحاصل من المطلبين تصور الشئ وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور حاصلًا بعد العلم بوجوده كما فى الحقيقة فإننا إذا تصورنا الشئ بمفهومه ثم علمنا وجوده فيطلب بعد العلم بوجوده تصور بوجه خاص سواء كان بالكنه أو غيره فهذا التصور مطلب ما الحقيقة فى ما الحقيقة زيادة توضيح على مطلب ما الشارحة والهل البسيطة وقد يقال فى الفرق بين الشارحة والحقيقة أن ذكر الحد فى الشارحة ليس من حيث أنه حد بل أنه من حيث أنه عنوان وشرح لاسمه بخلاف الحقيقة فإنهم فانه دقيق قال فى الحاشية إن قلت جواب ما منحصر فى الحد والجنس والنوع كما ذكرنا وسيجىء فى هذه الرسالة وذلك مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جواباً قلت حقيقة الأمر كذلك لكنهم توسعوا فجوزوا الرسوم والتعريف اللفظى فى الجواب وتفصيل ذلك فى الحواشى القديمة

وتمليقاتها انتهى حاصل السؤال ان انحصار جواب ما في الحد والجنس والنوع كما ينبغي في باب الكليات الجنس يقتضى عدم جواز وقوع الرسوم في الجواب فاوجه تجويزه فيه والتجويز ينافي الحصر وحاصل الجواب انه لا شك في انحصار جواب ما في الثلاثة اذ السؤال حقيقة إما بحسب الخصوصية فقط كما في الفصل أو بحسب الشراكة فقط كما في الجنس أو بحسب كليهما كما في النوع فالجواب لا يكون الا بذكر واحد منهما وحقيقة الامر كذلك وتجوز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب المجاز والتوسع يعنى اذ لم يتسير الجواب عن الذاتيات كما في الواجب تعالى مثلاً فيجوز ويتوسع في الجواب عنها بالرسم فاندفع المناقاة بين الحصر والتجويز لاختلاف الاعتبارين والتعريف اللفظي وان لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منها احضار صورة مخزونة فصار بمنزلة التصور ابتداء فوقع في جواب ما وعدم المطالب التصورية والتعريف الاسمي وهو ما يحصل تصور ما لم يعلم وجوده داخل في مطلب ما في اللفظي أيضاً فهم المعنى من اللفظ فتوسعوا في دخوله في مطلب ما هذا توضيح ما في الحاشية (وأى لطلب المميز) أى يطلب ما يميز الشئ عن اغياره متلبساً (بالذاتيات) بان يكون المميز من جملة الذاتيات كما اذا قيل الانسان أى شئ هو في ذاته فعناه السؤال عما يكون ذاتياً يميز الانسان عن غيره فيجاب بالناطق (أو) متلبساً (بالعوارض) بأن يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان أى شئ هو في عرضه فعناه السؤال عما يكون عرضياً يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة وهى الفاحك (وهل لطلب التصديق لوجود شئ في نفسه) أى في نفس الشئ من غير زيادة على الوجود كما يقال هل العنقاء موجود أم لا (فتسمى بسيطة) ابساطتها وعدم طلب الزيادة على الوجود (أو على صفة) عطف على في نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجود شئ على صفة كقولنا هل الانسان عالم أو جاهل (فركبة) أى بها هذه اهل تسمى هلام مركبة لتركبه وطلب الزيادة على الوجود وهى الصفة فهل البسيطة متخللة بين ما الشارحة والحقيقية لان ما لم يعلم مفهوم الشئ لم يطلب وجوده في نفسه وما لم يصدق بوجود الشئ في نفسه لم تطلب حقيقة فهل البسيطة الطالبة للوجود مؤخره عن ما الشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة وأما هل المركبة فلا شك في تأخيرها عن ما الشارحة وهل البسيطة اذ لا كمال في علم أحوال المدومات ومشكوك الوجود وأما تأخيرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد تطلب الصفات بدون عرفان الحقيقة لكن الانسب التأخير لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود أليق ومطلب أى مقدم على اهل المركبة لان تصور الذاتيات التى قوام الذات بها يستحسن أن يقدم على تصور

بالعوارض ولا شك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم على جميع المطالب وقسم صاحب أفق المبين، مطلب هل الى ثلاثة أقسام وزاد مطلب هل التي هي هل الأيسر على القسمين المذكورين في المتن ويطلب بها التصديق بفعالية الحقيقة وسنح قوامها وهذا أثر من الجاعل في نفس الماهية على ما يحكم به الجعل البسيط ففي هذا القسم سؤال عن الشيء بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود ورد عليه السيد الزاهد حاصلة ان مطلب هل الأيسر على ما اخترعه إما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي ولا شك انه غير صالح للطلب ضرورة ان حمل الشيء على نفسه ممنوع فأين الطلب أو غير مفيد فأين النفع وإما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بأن المطالب في هل الأيسر تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو في حيز الخفاء بل بما أجاب به بعض الشارحين وحاصله ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وهي قد تكون مجهولة القوام كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هي متقررة أم لا فإذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن أصل قوامها وما أورد عليه بان التصديق انما يتعلق بمفاد الهيئته التركيبية عند المحقق الباقر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع والمجول فالمجول ان أخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه رجوع الى حمل الشيء على نفسه وان أخذ التقرر الذي هو من العوارض فلا يخفى ان مفاد الهيئته حينئذ المرتبة المتأخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به ذلك المحقق فقوله المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان أريده الجعل التصوري فسلم لكنه لا ينفعه وان أريده الجعل التصديقي فمنوع فهذا لا يراد مدفوع باختيار الشق الاول من التريد والرجوع الى حمل الشيء على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم الافادة لانه قد يكون نظريا، طالوبا، مفيدا فلا بد له من مطلب لاسيما اذا كان مجهولا واذا كان الشيء كالعنقاء مثلا مجهولا فلا شك في مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية متقررة أم لا وقد يجاب عن اراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لانه حينئذ ثبوت الذاتيات للذات وهو واجب لا يجعل الجاعل وأما على تقدير الجعل البسيط كما هو الحق فتقرر الذات لا يكون الا يجعل الجاعل بأنه أخرجهما من الليس المحض الى الأيسر فالحكم بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تحكم ولا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من الليس الى الأيسر لان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة لا يحتاج الى جاعل أصلا وجاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالذاتيات معان ثابتة لها بالضرورة لا تحتاج في ثبوتها الى جاعل أصلا ولا شبه ما قال الاستاذ قدس

سره انه ينقسم الهل الى خمسة اقسام ثلاثة للبسيطة الاول يطلب به الجعل الاولى فانه قد يكون نظرياً فلا بد له من مطلب ألا ترى ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السؤال بأنه حيوان ناطق أم لا والثاني ما يكون طالباً المرتبة تقرر الماهية التي هي عبارة عن نفسها وهي أثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء موجود وهذا وان كان ملازماً للوجود لكنه مقدم ومغاير له والثالث ما يكون طالباً للوجود والهل المركبة لها قسمان الاول ما تكون طالبة للصفة المتقدمة على الوجود كالأمكن فانه متقدم على الوجود لان الشئ يصير أولاً يمكن ثم يصير موجوداً والثاني ما تكون طالبة للصفات المتأخرة عن الوجود كالقيام والقعود وغير ذلك وهذه الأقسام متباينة الأحكام والآثار لا بد من تفصيلها للناظرين وتكشيفها للتنبيه الغافلين (ولم) أى لفظ لم يجئ (لطلب الدليل بمجرد التصديق) أى يكون فيه طلب العلة لتصديق العقد فقط من غير تعرض لعلة ثبوته في نفس الأمر كقولنا لم كان هذا متعفن الاخلاط قيل لانه محموم فهو دليل أى تعلم به إنية الشئ أى وجوده لا علية لان الجى ليست علة لتعفن الاخلاط بل الامر بالعكس (أو الامر بحسب نفسه) عطف على قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم لطلب وجود الامر في نفس الامر يعنى لطلب علية وجود الامر في نفس الامر كقولنا لم كان هذا محموم ما قيل لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط علة للحمى في نفس الامر لاني اللفظ فقط كما في الاول وهذا دليل أى يعرف به لية الشئ وعلية قال في الحاشية وهو دليل أى وسياق في الصناعات الخمس اه الصناعات الخمس هي اقسام القياس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وسيجي تفصيلها في آخر الكتاب فحاصل ما ذكر هناك ان الأوسطين كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطالب علة للحكم في الواقع أيضاً فالبرهان لمى نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط كما هو علة للحكم بالجى على المشار اليه كذلك علة لعروضه في الواقع لان الجى لا تكون الا بتعفن الاخلاط وان لم يكن الاوسط علة للحكم في الواقع وان جعل علة في الظاهر فهو انى نحو هذا محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط فالجى وان جعلت علة لتعفن في اللفظ لكنها ليست علة له في الواقع بل الامر بالعكس ويسمى هذا القسم دليلاً أيضاً وقد لا يكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معاً لولى علة أخرى كقولنا هذه الخشبة محرقة وكل محرقة مشرقة فالاحراق والاشراق معاً لولان للنار فهذا القسم برهان الآن على الاطلاق فطلب لم لا شك في تأخره عن مطلب ما الشارحة والحقيقة والهل البسيطة وأما عن الهل المركبة فالإيق أن يكون مطلب لم متأخراً عنه لان

طلب الدليل للتصديق أو لعلمية الشيء يكون بعد التصديق بوجوده في نفسه أو بوجوده على صفة كما لا يخفى . ولما فرغ من بيان أصول المطلب شرع في بيان فروعها فقال (واما مطلب من) الذي يكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالمقصود من السؤال التعين الشخصي المميز له من إثنين أشخاص آخر (وكم) لطلب التعين الكمي من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعني بأي كيفية من الكيفيات وحال من الأحوال متصف (وأين) لطلب التعين من حيث الحصول في المكان كالسجد والسوق (ومتى) لطلب التعين من حيث الحصول في الزمان بنحو اليوم والامس (إما ذنابات) بالذال المججمة والنون والباء الموحدة بينهما ألف والتاء المنقوطة المثناة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب إما توابع (لأي) من حيث أنها يطلب بها التميز كما يطلب بأي (أو مندرجة في الهل المركبة) من حيث أنها يقصد بها التصديق بوجود تلك الأحوال للأشياء فصارت طالبة لوجود الأشياء على الصفات كما في الهل المركبة وهذا غير ظاهر في من لطلبه الهوية الشخصية لا الصفة فالأولى أن يدخل في أي والبواقي في الهل المركبة فافهم

﴿فصل التصورات﴾ جمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) أي التصورات على التصديقات (وضعا) أي ذكر أو ترتيبا بان قدمنا ذكرها أو أوردناها في الكتاب أولا ثم ذكرنا التصديقات (لتقدمها) أي التصورات على التصديقات (طبعاً) أي بحسب الطبع قال في الحاشية التقدم الطبيعي عبارة عن الاحتياج ولا شك أن التصديق يحتاج إلى التصور اهـ فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج إليه على المحتاج بحيث لا يكون المحتاج إليه علة تامة للمحتاج ولا يكون تقدماً بالعلة والتصور محتاج إليه للتصديق لأن التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه أو شرطه على اختلاف المذهبين وليس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونه والعلة التامة لا تنفك عن المعلول فصار مقدماً بالطبع فلذا أوردته مقدماً بحسب الوضع أيضاً لوافق الوضع الطبع (فان المجهول المطلق) أي الذي لا يعلمه أحد بوجه من الوجوه (يتمنع عليه) أي على المجهول المطلق (الحكم) بالثبوت أو السلب هذا بيان لمقدمة من مقدمة دليل التقدم الطبيعي وهي كون التصور محتاجاً إليه وترك المقدمة الثانية وهي كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصله أن التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون إلا بين الطرفين المحكوم عليه وبه فلا بد من تصور المحكوم عليه لانه لو لم يتصور كيف يحكم عليه فان المجهول المطلق يتمنع عليه الحكم فصار التصديق محتاجاً إلى التصور ومقدماً عليه وهذا هو التقدم الطبيعي . فان قلت

كما لا بد في التصديق من تصور المحكوم عليه كذلك لا بد من تصور المحكوم به والنسبة فما وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه . قلت لكونه عمدة ويعرف حال البواقي بالمقايسة (قيل فيه) أى في قولنا المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم (حكم) أى حكم بالامتناع على المجهول المطلق (فهو) أى فهذا القول (كذب) لا بطلاله لنفسه توضيحه ان دليلكم باطل لان قولكم المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم لاشك ان فيه حكما لان الامتناع أيضا حكم من الاحكام فهذا الحكم إما على المجهول المطلق أو على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم بقولكم لان قولكم يقتضى بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كاذبا لاستلزامه النقيضين الحكم وعدمه وعلى الثانى كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلوميته تستدعى صحة الحكم لا امتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) أى حل القول المفهوم من قيل (أنه) أى المجهول (معلوم بالذات) أى بوصف المجهولية بالفعل (ومجهول مطلق بالفرض) أى فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه حتى عن وجه المجهولية أيضا فاصله ان للمجهول المطلق اعتبارين أحدهما كونه معلوما بعنوان المجهولية والثانى ان العقل يفرضه مجهولا مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف المجهولية فالحكم عليه باعتبار الاول لان العقل تصوره أولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه بالاكتبار الثانى بأن العقل لم يلتفت الى كونه معلوما بهذا العنوان وفرضه مجهولا بجميع الوجوه فحكم بسبب الحكم عليه فلا يلزم التناقض لكونه مشروطا بالوحدات الثمانية وههنا اختلف الموضوع باختلاف الاعتبارات (فالحكم وسلبه باعتبارين) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف المجهولية والثانى باعتبار فرضه مجهولا ويحتمل أن يكون اللفظ بالعرض بالعين المهملة دون الفاء فعناه حيثئذ انه معلوم بالذات أى بمفهومه ومجهول بالعرض أى بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التى هى مجهولة مطلقة وان كانت باطلة ومخالفا فيحكم على هذا العنوان الحاصل في الذهن ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعنوي المحال فالامتناع انما هو للمعنوي وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه بالعرض (وسياتى) قال في الحاشية أى في التبصرة التى عقدت لتحقيق المحصورات اه وههنا شبهة أخرى وهى انا اذا فرضنا مثلاً زيدا تصوري في مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداء وذهنه خال عن جميع المفهومات سواء فالاشياء اما معلومة لزيد أو مجهولة له فان كانت معلومة فلا يكون عامها الا بهذا المفهوم لا بغيره لفرض كون ذهنه خاليا عن جميع المفهومات سواء فاذا علم بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم صادقا على هذه الاشياء وما صدق عليه المجهول المطلق يكون مجهولا فيلزم كون الاشياء مجهولة

مع انها فرضت معلومة هذا خلف لاجتماع المتنافيين وان كانت مجهولة مطلقة فالمجهول المطلق يكون صادقا عليها ووجهها الها وهذا الوجه حاصل في ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل وأجيب عنها بأن الشيء إنما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذا ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ الانكشاف فتختار ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم المجهول المطلق صادق عليها ووجه من وجوهها لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في العقل انكشاف الاشياء لكونه منافيا للمعلومية وما أورد عليه من اناسمينما يكون حاصله بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما ونقيضه مجهولا مطلقا وان شئت تسميته بأسمى آخر ولا شك في تنافي المفهومين ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور فليس بشيء لانا نقول معلومية الشيء عبارة عن انكشافه بالكنه أو بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفات ومن غير لحاظ كونه وجه ذلك الشيء حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين في رد العلم بوجه انه ليس عاملا الذي الوجه وتسمية ما يكون حاصله بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما إنما هي من حيث كون هذا الوجه وجهها بهذا الشيء وفي تصور المجهول المطلق في مرتبة الهيولانية ليس الالتفات الى شيء آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجه الشيء في الواقع فلا يكفي للعلم لاسيما اذا كان منافيا له فكيف يكون منشأ لانكشافه وان جعل علم الشيء عبارة عن الحصول سواء كان منشأ لانكشاف ذلك الشيء أم لا فلا مناقشة في الاصطلاح وإنما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه في هذا الفن فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وقد يجاب بأن في مبدء الولادة لا يحصل أولا الا ما هو من أجل البداهات كالوجود وغيره واما حصول مفهوم المجهول المطلق فمنوع ولك أن تقول حصول هذا المفهوم ابتداء ليس بمحال فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكر فافهم ولهذه الشبهة تقرير آخر في شرح الاستاذ قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره يفضي الى التطويل فارجع اليه (الافادة لاتم الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطقي لا يبحث الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبها وهما لا يتوقعان على الالفاظ فنظرهم وبحثهم ليس الا عن المعاني فواجه ذكر الالفاظ ودلالته في المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة في العلوم وغيرها لا تكون الا باظهار ما في الضمير لصاحبه فلا بد من الالفاظ الدالة على المعاني المطلوبة لحصول الافادة والاستفادة حتى لا ينبغي تعقل المعاني عن تخيل الالفاظ فلهذه الفائدة أورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة فان قلت الافادة والاستفادة قد يكونان

بالكتابة والاشارة أيضا فوجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ. قلت في الكتابة والاشارة مشقة لا تخفى فان قيل ان الاشراقين كان فيهم افادة واستفادة بدون الالفاظ بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق سهلا ولا يتيسر لكل واحد وانما الغالب فيهما هي الالفاظ وحصر اتمام الافادة بالنسبة اليها لا مطلقا لا يرد عليه ان افادة الواجب على الانبياء والاولياء بطريق الوحي والالهام لا بالالفاظ والبحث عن الالفاظ في فن المنطق ليس بالذات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث انها موجودة ومعدومة وجوهر وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعاني التي يتألف منها الموصل الى المجهول فلذا قال لا تتم الا بالدلالة وهي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (منها) أى من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بها لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها (بعلاقة ذاتية) أى بعلاقة بين الدال والمدلول في هذه الدلالة حاصلة لذاتها مع قطع النظر عن الخارج وهي علاقة اللزوم العقلي بينهما كما تدل عليه الحاشية ولا بد فيها من العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما ينتقل من أحدهما الى الآخر. فان قلت الدلالة موقوفة على علم المدلول وعلم المدلول لا يكون الا بالدلالة فيلزم الدور. قلت علم المدلول من الدال موقوف على الدلالة وعلمه مطلقا ليس موقوفا عليها والدلالة موقوفة على علمه المطلق فتغاير الموقوف والموقوف عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قال الاستاذ قدس سره ليشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهي دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الاثر ودلالة أحد الاثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة (ومنها) أى من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان في هذه الدلالة للوضع دخلا تاما (بجعل الجاعل) أى يكون لعلاقة جعل الجاعل اى وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها) أى من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخول الطبع فيه (بأحداث طبيعة) للدال عند عرض المدلول فينتقل الذهن في الدلالة من ممارسة الطبيعة الى ايجاد الدال عند عرض المدلول. فان قلت قد تدرك الدلالة بالاسباب العادية على المسببات كدلالة السحاب على المطر والهالة على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة فيختل المحصر فيها. قلت ان كان السبب العادى من ذوى الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهي طبيعية لا يقال ان دلالة اح اح على وجع الصدر واخ اخ على السعال دلالة طبيعية مع ان المحدث من ذوى الشعور فكيف تكون طبيعية لا نأقول لان سلم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من عديم الشعور لكن الوهم من ملاصقته بالشاعرة وعدم الفرق بين ما صدر عنها وعن غيرها

حكم بصدوره عنها أو يقال يصدر عن الشاعرة من حيث عدم الشعور بها (وكل منها)
 أى من الدلالات الثلاث (لفظية) منسوبة للفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ الى غيره
 (وغير لفظية) أى ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان فى الاقسام الثلاثة
 صارت ستة أقسام الأول دلالة عقلية لفظية كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار
 على وجود اللفظ . فان قلت ان دلالة زيد المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية
 مع ان العقلية أيضا متحققة ههنا فاجتمع العقلية والوضعية فلا يبقى التباين بين الاقسام الثلاثة
 مع انه لا بد من التباين بينها . قلت تحقق الدالتين فى مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع
 وأما من جهتين فلا بأس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعى وعلى وجود
 اللفظ أى وجود المتكلم بهذا اللفظ عقلى لعدم وضعه وإنما انتقل العقل اليه فالأولى
 فى مثال هذه الدلالة لفظ ديز الذى هو غير موضوع للمعنى لتكون دلالته على وجود اللفظ
 فقط والثانى عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لفظية كدلالة
 الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لفظية كدلالة الدوال الاربع أى
 الخطوط والعقود والنصب والاشارات على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت
 بتقرر الواضع لها لكن الدوال ليست ألفاظا بل هى الامر الواقعى أو الحالة الواقعية الموضوع
 لمدلولاتها والخامس طبيعية لفظية كدلالة اح اح على وجع الصدر والسادس طبيعية
 غير لفظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرة على الوجيل وسرعة النبض على المزاج
 الخصوص . فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الأثر على المؤثر وهى عقلية وليست طبيعية
 فانحصرت الطبيعية فى اللفظية وصارت الاقسام خمسة . قلت لهذه الدلالة اعتباران الأول
 اعتبار أن المرض الخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية المعينة للون المعين والمزاج
 المعين للحركة المعينة فهى من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثانى
 اعتبار أن صدور الدال ووجوده بحسب اضطرار الطبيعة والانتقال فيها من الدال الى المدلول
 بممارسة عادة الطبيعة فهى طبيعية ولا منافاة بين اجتماعهما فى مادة واحدة لكونه من جهتين
 والأولى فى مثالها ركض الدابة على الارض بيدها عند مشاهدة العلف وبعضهم لما التبس عليه
 الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللفظية أنكرها وباعامت من الفرق يظهر وجودها قال
 فى الحاشية أنكر السيد وجود الطبيعية فى غير اللفظية واعتبره المحقق الدوانى فهو الحق اه
 والانحصار بين الاقسام الثلاثة والسته ليس عقليا بل استقرائى كما يظهر بالتأمل فلذا أورده
 المصنف بقوله منها ولم يقل وهى إما عقلية أولا (وإذا كان الانسان مدنى الطبع) هذا بيان سبب

اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها لخاصة له ان الانسان لما كان مدنى الطبع يعنى طبيعته تقتضى المدن وهو الاجتماع مع بني نوعه لان تعيشه لا يمكن بدون مشاركتهم وإعلام أحدهم على ما في ضميره لصاحبه وصاحبه له من المقاصد والمصالح في المآكل والمشرب والملابس التي يحتاج اليها في كل زمان صار (كثير الاقتدار) أى الاحتياج (الى التعليم) باعلام ما في ضميره لصاحبه (والتعليم) أى أخذه ما في ضمير صاحبه والطبيعية والعقلية غير منضبطتين لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول فلا يفيان للفهم على الوجه المطلوب فاحتيج فيهما الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال الغير اللفظية لا تنفي للفهم المقصود ولا سيما في المعقولات الصرفة فست الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت اللفظية الوضعية أعمها) أى أشمل الدلالات المذكورة أقساما (وأسهلها) أى أسهل الدلالات تعلما وتعلما (فلها) أى الوضعية اللفظية (الاعتبار) في الاستعمال توضيحه ان الافادة والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأسهل بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية لان طريق الفهم فيهما واحد وهو العقل في الاول والطبع في الثانى فواوجد فيهما وسعة والوضعية فيها وسعة كثيرة لان الالفاظ موضوعة في كل اللغات لمعان وجاء فيها النقل والمجاز غير ذلك ولا شترط العلم لوضع الواضع وكفايته وعدم الحاجة الى التدقيق في حصول الافادة والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والتعلم أو يقال ان واضع أصول الالفاظ للمعانى هو الله تعالى وعلمها لازم له وهو علم لنيه والنبي لأمة حتى اشتهرت من حيث الدلالة فيما بينهم في كل درجة وطبقة فبسبب هذه الشهرة صارت أسهل بحسب المأخذ وباعتبار ان الله تعالى لم يترك معنى من المعانى الا وضع بآياته لفظا يدل عليه وصارت الالفاظ مشتهرة فيما بينهم ودلالاتها على كل من المعانى بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قيل في وجه الاشتمالية انه كلما أمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوضعية الغير اللفظية أمكنت الوضعية اللفظية بوضع الالفاظ بآراء مدلولاتها وليس العكس فليس بشئ لانه ان أراد بإمكان الوضعية انه يمكن لنا ان نوضع ونقرر هذا اللفظ لمعنى من المعانى فسلم لكن ليس كلامنا فيه بل في أصل الوضع للواضع كما علمت وان أريد امكان تحقق الوضعية بحسب أصل الوضع فمنوع لجواز أن يصدر عن الطبيعة عند اضطرارها لفظ مهمل يدل على ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعانى وترك هذا القائل بيان وجه الاسهلية لعلمه زعم لفظ الاشتمل بالشين المعجمة والميم وكان الهاء وتوهم كونه بمعنى الاعم جعلها عطفات تفسيرية والله أعلم بحال عبادته وان كان لهذه النسخة صحة لكن وجدت أكثر النسخ مطابقة لما من

التفصيل وحمل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم . فان قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات هو المعاني والدلالة الوضعية ليست من أغراضهم الا بالتبع فلا احتياج الى بيان الالفاظ في هذا الفن لا يكون الا الى الالفاظ التي دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية فلا بد من ان تبين فيها الالفاظ المدونة في الحاجة الى بيان أحوالها عموماً من غير اختصاص بلغة دون لغة . قلت ان قواعد المنطق أعم فأخذ مباحث الالفاظ أيضاً على سبيل العموم لئلا تكون منافرة ووحشة أو يقال ان تدوين المنطق في كل لغة يمكن فكأنقل من اليونانية الى العربية ومنها الى الفارسية فكذلك يمكن نقلها الى كل لغة فلو أخذت مباحث الالفاظ المختصة بلغة دون لغة يحتاج الى تفسيرها اذا دون في غير هذه اللغة (ومن ههنا) أى من افتقار الانسان في التعليم والتعلم الى المعاني المطلقة دون الخصوصيات (تبين) أى ظهر (ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي) مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أو الذهن (دون الصور الذهنية) الخصوصية بخصوصية لها في الذهن (أو دون) الصور (الخارجية المخصوصة) بخصوصية وجودها في الخارج (كما قيل) بالوضع لها قال في الحاشية فان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان فيهما الى التمدن انما هو المعاني مطلقاً لا الخصوصيات اهـ فخاصة ان المقصود بالتعليم هو المعاني من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والخارجية والغرض من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هو المطلقة فالوضع لا يكون الا لها فهذه المعاني هي التي وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية أى الشخص الذهني لم يمكن التعليم والتعلم فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذه المعاني الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها فيه وكذلك انتقالها من ذهن الى ذهن آخر أيضاً محال لان الصورة الذهنية عرض للذهن وانتقال العرض من محل الى محل آخر مع بقائه بالشخص باطل لتخصه بمحله ولو كانت الالفاظ موضوعة للأمور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعليم الكليات من حيث هي كليات لانها معرفة عن الخصوصيات قطران الالفاظ موضوعة بازاء الماهية من حيث هي هي والخصوصيات ملغاة محضة كما يظهر بالاستقراء والتبعية وذهب أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا وتابعوهما الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعة للصور الخارجية وما ذكر في المتن هو مذهب الجمهور من المتأخرين ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في المعلوم بالذات فن ذهب الى انه هو الامر الخارجى قال بموضوعية الالفاظ له ومن ذهب الى انه هو الامر الذهني جعل الالفاظ موضوعة

بازاء الأمور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاق على الاختلاف في الملتفت اليه بالذات فمن قال ان الحاصل في الذهن هو الملتفت اليه بالذات قال بوضعها له ومن قال ان الملتفت اليه هو الأعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بازائها فحاصل دليل الشيخين ان الموضوع له ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتقائها وهو صفة ذات اضافة لا بد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية وهي باقية فالعلم باق ببقائها عند انتقائها عن الخارج فلاح أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لا تكون موضوعا لآبازائها ويرد عليه النقض بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس موضوعا للشخص الموجود في الخارج وأيضا يلزم أن يكون كل من القضايا ذهنية على ان البعض ينكرون الوجود الذهني مع القول بوضع الالفاظ للمعاني ودليل بعض المتأخرين ان الملتفت اليه بالذات والكاسب والمكتسب انما هو ذو الصورة فتكون الالفاظ موضوعا له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي هي أيضا وينتقض أيضا بالالفاظ التي لا توجد معانيها في الخارج كالانزاعيات والمعقولات الثانية كالكلية وغيرها فانها ليس لها وجود في الخارج وكالغناء فانه ليس موضوعا للامر الخارجي لعدم وجوده فيه ويعارض بانه لو كانت الالفاظ موضوعا للمعاني في الخارج لانتفى معناها بانتقائها في الخارج مع انه يبقى ان فهم المعنى من اللفظ عند انتقاء الموجود الخارجي فلم يبق الا وضع الالفاظ للمعاني من حيث هي هي فهي موضوعا لها ولذا أول البعض هذين القولين الى المعاني من حيث هي هي وحمل الصورة الذهنية والامر الخارجي عليها فان الامر الذهني يطلق على نفس الماهية والامر الخارجي وان لم يطلق عليها لكن قد يطلق على ما يقابل الذهني أعم من أن يكون في الخارج أو في مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصيات الذهنية أو يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هي هي ولا يذهب عليك انه على هذا التقدير يكون النزاع لغظيا لان مقصودهم واحد وانما اختلفوا في تعبيرهم عنه بالفاظ مختلفة . فان قلت ان كل الالفاظ ليست موضوعا للماهية من حيث هي هي لاننا علم بالضرورة ان لفظ الكلى موضوع لما في الذهن ولا يعرض للشيء الا في الذهن ولفظ هذا موضوع للمشار اليه الموجود في الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هي هي وانما هو موضوع للذات المشخصة في الخارج فواجه القول بوضعها للمعاني من حيث هي هي مطلقا وتأويل القولين الى هذا القول بل الصواب أن يقال ان بعض الالفاظ موضوعا للماهية من حيث هي هي كلفظ الانسان والفرس وبعضها لذهنية كلفظ العلم وغيره من المفهومات الانتزاعية

وبعضها للخارج كلفظ الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية . قلت مراد المصنف ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي أي لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب اليه القائلون بالوضع للامر الخارجى ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر الذهني بل بعضها للخارج وبعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قال الاستاذ المحقق في شرحه ان النظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيء من حيث هي هي فاسم ذاته تعالى موضوع بازاء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية ظرف دون ظرف حتى لو فرض حصوله في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الجزئيات المادية لو حصلت ذواتها في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك المعاني المتزاوية كالفوقية والتحتية لو فرض حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له ونظيره ما يقال معنى الكلى ما لا يمتنع عند العقل تكثره في الخارج مع ان الكليات الفرضية كاللأشئ وشريك الباري يستحيل تكثرها في الخارج لكن المفهوم لا يأتي عنه كذلك معاني الالفاظ من حيث هي هي لا تأتي عن حصولها في الخارج والذهن وان كانت بحسب الخصوصية آتية عن حصول أحد هاتين طرفي الآخر هذا خلاصة كلامه خذ واحفظه والقول بأن الالفاظ مطلقا لا تخالو من تلك الاوضاع الثلاث اسلم من التكلفات فافهم وههنا اختلاف آخر في أصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو الله تعالى فقط بأنه وضع الالفاظ كلها لمعانيها ثم ألقى على الانبياء عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام بالوحي ثم الامم أخذوا منهم واليه ذهب الاشعري وجمع من الفقهاء استدلالا بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا هذا يدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم تعلم منه تعالى ولم تعلم الملائكة فاعتزوا بعجزهم وقال البعض وهو جمع من المتكلمين ان الواضع هو الناس والالفاظ اصطلاحية انبعثت داعية واحدة أو دواعي جمع على وضع اللغات لمعانيها وعرف الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقيفي لا يعلم اطلاقه على شيء الا من الشارع وبعضها بالاصطلاح وهذا مذهب أبي اسحق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الاصول واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضروري أم لا قال البعض لا بد من المناسبة والالما اختص بعض الالفاظ ببعض المعاني واليه ميل المعتزلة وعند البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد قد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجون يقع الجيم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لأمكن أن يناسب الطبيعة للضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها وبهذه المناسبة وضعها وان لم يظهر على الغير والقول بأن الدلالة لا تتحقق الا بظهور المناسبة لا يتخلو عن تحكم فافهم (فدلالة اللفظ على تمام ما وضع) أى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما معناه دلالة اللفظ على تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيشية) أى من حيث انه تمام ما وضع له (مطابقة) يعنى تسمى هذه الدلالة دلالة مطابقة لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) أى جزء ما وضع اللفظ له من حيث انه جزؤه (تضمن) يعنى تسمى دلالة تضمنية لكونها دلالة اللفظ على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ما وضع له ولم يقل على جميع ما وضع له ولا عين ما وضع له لان الاول يشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالتركيب مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقة فيثبت لا يكون التعريف جامعا والثانى وان صح لكن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بتمام ما وضع له أيضا صحيح . فان قلت ان لفظ التمام بمعنى الجميع ومعناها واحد فكيف يشعر أحدهما بالتركيب دون الآخر مع اتحادهما فى المعنى . قلت التمام والكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تمام الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فقابل التمام النقص وهو أعم مما هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء . فان قلت ما فائدة قيد الحيشية . قلت فائدتها عدم دخول احدى الثلاث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعا للكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص ويطلق عليهما فاذا أطلق الامكان وأريد به الامكان العام مثلا تكون تلك الدلالة مطابقة لكونها على ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعا له الامكان العام والامكان العام جزؤه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس وكذلك قد يكون اللفظ مشترك بين الملزوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين الضوء والجرم فلما طلعت الشمس وأريد بها الضوء مثلا يكون دلالتها عليه مطابقة بوضعها له مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعا له أيضا وهذا لازم فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيشية لا يصدق احدهما على الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحيشية انه جزء للموضوع له وكذا الضوء من هذه الحيشية ليس بلازم للموضوع له فبالحيشية امتازت احدهما عن الاخرى امتيازاتا ما قلنا فلهذا قيدها (وهو) أى التضمن (لازم لها) أى للمطابقة (فى)

المركبات) أى فى المعانى المركبة لان فى المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب فلا بد من أن يكون له جزء ودلالة على الجزء يكون تضمنا بخلاف البسيط فان لفظه يدل على مسماه وليس له جزء لتكون دلالة عليه تضمنا قال فى الحاشية فان فهم الجزء فى فهم الكل وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع اهـ و يظهر من هذه الحاشية ان فهم الجزء ليس مغايرا لفهم الكل بل هو فهم الكل وينسب هذا الفهم الى اجزائه ويدل عليه ما قال فى السلم اللفظ الدال وضعاهو فى كمال معناه مطابقة وفى جزءه تضمن وهما واحدة فان الكل انما يتعمل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها الا بعد التحليل وفى المفرد المشترك انما تعدد الصور بتعدد الموضوع اما بوضع الواحد فكأنه موحدا لا كثرة . فان قلت لا بد فى الدلالة من قصد المدلول واذا لم يكن فهم الجزء مقصودا بل فهم الكل وينسب هذا الفهم الى الجزء كيف تكون دلالة على الجزء تضمنا لعدم القصد ههنا . قلت اعتبار القصد فى الدلالة عند أهل العربية واما عند الميزانيين يكفي الفهم سواء كان مقصودا أولا . فان قلت ان الاتحاد لا يتأتى الا فى المركبات الذهنية كالانسان وأما فى المركبات الخارجية كالبيت مثلا فاتحاد اجزائه محال فلا يكون فهم ما فهم واحد ينسب الى الاجزاء . قلت مراده الاتحاد فى اللفاظ الموضوعية بازاء مركب ذهنى وأما فى المركبات الخارجية فالكل والجزء متغايران فى الفهم . فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فامعنى قولهم ان التضمن تابع للطابقة مع أن ما يدكر يدل على كون الامر بالعكس قلت المراد بالتبعية التبعية فى الحصول من اللفظ بأن الكل يفهم أولا من اللفظ الموضوع له وفهم الجزء من الكل انما هو بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه فهذا المعنى صار الكل أصلا وابتنى عليه الجزء وهذا لا ينافى كون فهم الجزء بدون الكل سابقا وكونه أصلا باعتبار الاحتياج اليه فافهم لا يقال ان دلالة المركب على جزئه دلالة على غير الموضوع له وهى مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوها من أقسام الدلالة الوضعية لانا نقول ليس التضمن ان يذكر الانسان ويراد به الحيوان فقط اذ هو مجاز لانه مستعمل فى غير الموضوع له من قبيل ذكر الكل واردة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان على المجموع فدلالته على الحيوان الذى هو جزؤه وادخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر الشمس واردة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر الملزوم واردة اللازم بل ذكر الشمس وأريد به الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجرم التزام وقس عليه غير ذلك فافهم (وعلى الخارج) عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزؤه (الالتزام) أى

تسمى هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ما هو لازم لمعناه فالتحصرت الدلالة الوضعية في الاقسام الثلاثة وهذا الحصر العقلي ليس فيه احتمال سوى الثلاثة فان قلت الحصر العقلي عندهم ما يكون دائر بين النفي والاثبات وما ذكر في بيان أقسامها ليس كذلك. قلت الحصر العقلي ما يكون دائر بين النفي والاثبات لا ما يكون مذكوراً بعنوان النفي والاثبات وحصر الدلالة في الاقسام الثلاثة وان لم يذكر بعنوان النفي والاثبات لكنه راجع الى النفي والاثبات بأن يقال ان الدلالة على المعنى إما باعتبار كون اللفظ موضوعاً له فهي المطابقة أو لا فهي إما باعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له فهي التضمن أو لا بل باعتبار عدم كونه موضوعاً أو جزأً فهي الالتزامية ولا شك ان العقل يجزم بحصرها في الاقسام الثلاثة بمجرد ملاحظة حدودها ولا يخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو المعنى بالحصر العقلي. فان قلت ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج مطلقاً بل لابد فيها من اللزوم فيخرج عند العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا يناقض الحصر العقلي. قلت اللزوم ليس داخل في حد الدلالة الالتزامية والحصر انما هو باعتبار حدودها لا باعتبار التحقق واللزوم شرط لتحقيقها لا يقال لابد في الدلالات من اعتبار الحشيات كما اعتبره المصنف والانتقضت إحداهما بالآخرى كما علمت في بيان فائدة قيد الحشية فيختل الحصر العقلي لعدم كونه دائر بين النفي والاثبات بل يكون دائر بين الدلالات الثلاث مع الحشيات لانا نقول المعتبر في الالتزام نفي حشية العينية والجزئية لا حشية عدم العينية والجزئية فالحصر حينئذ من حشية العينية والجزئية ونفيها فصار حصر عقلياً فلا يخل الحصر العقلي فافهم. فان قيل ان الحصر في الاقسام الثلاثة المذكورة للدلالة المطلقة أيضاً يمكن ارجاعه الى النفي والاثبات بأن يقال الدلالة اما بالعقل أولاً والاول العقلية والثاني اما باحداث الطبيعة أولاً فالاول الطبيعية والثاني الوضعية. قلت لابد في الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما عرفت فاحتمال الدلالة بدون العلاقة مطلقاً قائم عند العقل فهذا الحصر استقرائي واذا عرفت الدلالة العقلية بما لا يكون فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة أخرى أو لا تكون علاقة أصلاً وجعل هذه العلاقة الذاتية شرطاً لتحقيقها حينئذ صار هذا الحصر أيضاً عقلياً فافهم. فان قلت ان المركب كعبد الله مثلاً موضوع لمعنى دلالاته على معناه خارجة عن الدلالات الثلاث لان دلالاته على المعنى المركب ليس بالمطابقة لان الواضع لم يضع لهذا المركب بل وضع مفرداته لمعناها فصارت باجتماعها مركبة ولا بالتضمن لأن هذا المعنى ليس جزءاً للمعنى الموضوع له كما هو الظاهر ولا بالالتزام لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على معناه خارجة

عن الثلاث فاختل الحصر ولا يجاب بأن المركب ليس موضوعا للمعنى فهو خارج عن المقسم وهو الدلالة الوضعية اذ هي عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعا له سوى مفرداته فلا يحتل الحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من المقسم سوى الاقسام المتحصرة فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والالم تكن التضمينية والالتزامية من اقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيهما على الموضوع له بل ما يكون للوضع مدخل فيهما وهذا القدر يوجد في المركب أيضا لان مفرداته موضوعات لمعناها فصار للوضع مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخلية في الوضعية وقسم من المطابقة لان المطابقة أعم من أن يكون فيها وضع عين اللفظ لعين المعنى كما في المفردات أو وضع أجزاء اللفظ لأجزاء المعنى بحيث تطابق أجزاء أحدهما لأجزاء الآخر والأخير متحقق في المركبات (ولا بد) هذا دفع دخل مقدر بأن يقال ان الخارج يكون مبينا لما هو خارج عنه ولدلالة الشيء على الشيء لا بد من مناسبة وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بأن الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج المبين الغير المناسب الذي لا علاقة فيه أصلا بل لا بد في الدلالة الالتزامية (من علاقة) أي أمر يستصحب به أحدهما صاحبه (مصححة) بصيغة الفاعل أي يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه الالتزامي بسبب هذه العلاقة (عقلية) أي منسوبة الى العقل وهي لزوم العقلي وهو عبارة عن لزوم تعقل شيء من تعقل شيء آخر وينتقل بها الذهن من الملزوم الى اللازم كالزوجة للاربعة فان العقل اذا تصور معنى الزوجة والاربعة يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من أحدهما الى الآخر ويجزم بالزوم بينهما ووجه اشتراط الزوم انه لو لم يشترط لمافهم المعنى الخارجى من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه لهذا المعنى أو باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل في الدلالة الالتزامية لكونها دلالة على الخارج عن الموضوع له والثاني لا يمكن بدون الزوم العقلي وأما الزوم الخارجى فليس شرطا لوجود الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعشى والبصير وإيراد هذا في مثال الزوم الذهني أولى من المثال بالزوجة والاربعة كما هو الظاهر (أو عرفية) أي بحسب العرف بأن لا يكون عند العقل بين اللازم والملزوم علاقة لكن قد اشتهر في العرف والعادة لزوم أمر بشيء بسببه ينتقل الذهن من أحدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى حاتم فان العقل ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثيرا غاب الكثرة صار الجود عند العرف من لزوم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد فان قلت ان اللفظ ليس موضوعا للخارج لا بالذات ولا بالعرض ولا وضع له أصلا فدلالة اللفظ

على الخارج كيف تكون من الوضعية قلت الوضعية ما يكون للوضع دخل فيه وهذا المعنى لما كان لازماً للموضوع له غير منفك عنه فبواسطته ينسب الوضع إليه أيضاً فاللازم كالجزم في عدم الانفكاك وما ينسب إليه بسببه ينسب إلى اللازم . فان قيل قد تكون الدلالة بعلاقة السبب والمسبب والحال والمحمل وغير ذلك من العلاقات المتغيرة في أنواع المجازات فهذه دلالة على الخارج من المدلول مع أنه غير لازم له لا يقال ان هذه الدلالة تكون بالقرينة المصححة وهي معها لازم له لانه قد تكون القرينة مخفية غير معلومة ولو ظهرت القرينة فهي لاتدل الاعلى الاستعمال كالسببية والمسببية والحالية والمحلية فالانتقال ههنا من اللفظ الى معناه لا يكون الا بعلم تلك العلاقة وهو ليس دلالة مطابقة ولا تضمنية فلا تكون الالتزامية مع عدم لزوم الذهني قلنا هذه الدلالة مطابقة لانها عبارة عن الدلالة على كمال المعنى الموضوع له سواء كان وضع ذلك اللفظ له وضعاً شخصياً كزيد بمسماه أو نوعياً بان يثبت من الواضع ان اللفظ اذا لم يصح استعماله في مقام في المعنى الموضوع له فيعدل عنه ويستعمل في معنى مناسب له وهذا أيضاً نحوم من التعيين فدخل المجاز بهذا النوع تحت المطابقة وليس من الالتزام لان الدلالة فيه قد تكون في ضمن الدلالة على الموضوع له بعلاقة اللزوم وفي المجاز ليس كذلك واخراجها عن اللفظية بأن تكون مع القرينة والقرينة ليست بلفظ فيكون المجاز المركب معهما من أقسام الغير اللفظية منقوض بدلالة الوضع فان العلم بعلاقة الوضع شرط في هذه الدلالة أيضاً مع انها ليست بلفظ فيلزم ان تكون الوضعية غير لفظية فقط ولو أجيب بأن الدال هو اللفظ والوضع وغيره من شرائط الدلالة فنقول في المجاز أيضاً كذلك فالحق ان يراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى ويدخل المجاز تحت المطابقة بحسب النوعى واليه ذهب الاستاذ المحقق وغيره من فحول الأعلام قدس الله اسرارهم قال في الحاشية أختار مذهب أهل العربية لان محاورات العرب مصدقة كما يلوح بتصفح ترا كيب البلغاء اه حاصله ان المصنف لم يشترط اللزوم العقلى فقط في الدلالة الالتزامية كما هو مشروط عند المنطقيين بل قال عملية أو عرفية فالعلاقة عنده ما هي الا اعم منهما كما هو مذهب أهل العربية فاختار مذهبهم لان استعمال العرب مسلم والذهول عنه خطأ وههنا اختلاف آخر بين المنطقيين وأهل العربية وهو ان المنطقيين يقولون ان التضمن والالتزام تابعان للمطابقة في الوضع والالتفات والقصد جميعاً لأن المقصود والمتلفات اليه والمستعمل بالذات انما هو المطابقة فقط والتضمن والالتزام ملتفتان مقصودان ومستعملان بالتبع لكونهما جزأ ولازمالهما هو موضوع له ومقصود بالذات وقالت العرب سلمنا التبعية في الوضع لان الوضع بالذات انما هو للموضوع له وأما في الاستعمال والقصد

والالتفات كلها سواء لأن اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفت اليها بالذات كذلك التضمن والالتزام أيضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على أهل العربية أنه لا تنحصر الدلالة في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهما ليسا منهما على طورهم . فان قلت يلزم على المنطقيين أيضا عدم الانحصار في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور أهل العربية وهما ليسا من التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم قالوا باستعمالهما بالتبع . قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوعي كما عمت فافهم ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (قيل الالتزام مهجور) أى متروك (في العلوم) قال في الحاشية انما قيد بالعلوم لانها لم تهجر في المحاورات انتهى بمعنى في العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعملونها في محاوراتهم وانما ترك في العلوم لكونه غير مصرح وكاشف للمقصود وغير مفيد للغرض الاصل في العلوم لان الغرض في العلوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعارف والحجة والالتزام لا يحصل منه شيء منهما كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المعارف والحجة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع وفيه بحث بانه ان أريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قد يفهم المقصود بالالتزام أيضا اذا كان علاقة اللزوم الذهني وان أريد ان اللفظ ليس موضوعا لمعنى يفهم منه المقصود بالذات كما في المطابقة فنقول في التضمن أيضا اللفظ ليس موضوعا له فواجه ترك أحدهما دون الآخر وان أريد به معنى آخر فلا بد من بيان فارق بينه وبين التضمن (لانه) أى الالتزام (عقلي) اذ هو انتقال من الملزوم الى اللازم وليس له لفظ موضوع بارائه فصارع عقليا والمفيد للتعليم والتعلم لا يكون الا ما هو أسهل وهو الوضعي فلماذا كان متروكا في العلوم . فان قلت قد مر ان العقلي تكون فيه علاقة ذاتية وهو اللزوم العقلي وعلاقة التأثير في المحاورات التي تكون باعتبار ما كان أو باعتبار ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لغير الموضوع دلالة الزامية بواسطة تلك القرائن وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه عقليا مطلقا باطل . قلت ليس المراد بالعقلي ههنا ما مر في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عقلية فتأمل وفيه نظر بأنه ان أريد انه ليس فيه مداخله للوضع أصلا بالذات ولا بالعرض فممنوع وان أريد انه لا مدخل له بمعنى الدخول التام فالتضمن أيضا كذلك فواجه ترك ذلك دون هذا لا يقال ان التضمن له خصوصية ولا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزء للموضوع له لاننا نقول للالتزام أيضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كالجزء وهي تكفي في الدلالة وليس لخصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخل في الدلالة (ونقض بالتضمن)

الناقص هو الغرض إلى النقص الباطن بخلاف الحكم عنه أو استلزامه فسادا آخر وهو اجمالى
 اذ لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذا منع عليها وبكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول
 ان الدليل الذى أوردتم على مهورية الالتزام فاسد لانه يوجد في التضمن مع كونه غير
 مهورى فبخلاف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهوريته ظاهر واما جريان الدليل
 فلان التضمن أيضا عقلى لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء لسبب العقل فالتضمن
 والالتزام سيان فكيف يترك أحدهما دون الآخر مع وجود علة الترك بينهما على السواء
 . فان قلت قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم المهور وهو كونه جزءا من الموضوع له وملاصقا
 والجزء أقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الأضعف هجر الأقوى . قلت علة الهجر كونها
 عقلية وهى متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر أقوى وأما تقرير الثانى وهو
 النقص التفصيلي فأن يمنع على مقدمة معينة بأن المستدل ماذا أراد بكونها عقلية ان أراد بكونها
 عقلية صراحة ليس للموضوع مدخل فيه أصلا فمنوع ضرورة ان دلالة اللفظ لا تكون الا
 بكونه من لوازم الموضوع له فصار للوضع دخل بهذا الوجه وان أراد ان للعقل شركة فيه فهذا
 المعنى يوجد في التضمن أيضا ولوقيل بالفرق بأن اللوازم غير متناهية لان من لوازم الشئ انه
 ليس عين كل واحد مما يغيره والمغاير غير متناه بخلاف الأجزاء فانها متناهية فاعتبار الالتزام
 بوجوب اعتبار الغير المتناهي في مدلول اللفظ قلنا ليس المعنى في الالتزام مطلق اللوازم بل
 اللوازم البينة ولا نسلم عدم تناهيها . فان قلت ان الالتزام يذكر في المنطق تعريفًا وأحوالا فما
 معنى مهوريته في العلوم . قلت معناه انه لا يعرف بحيث يحتاج به لكونه موجبا للانتشار على
 المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه فتأمل (ويلزمهما) أى التضمن والالتزام المطابقة يعنى
 اذا وجد التضمن والالتزام فلا بد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع
 الدلالة على الكل والمزوم . فان قلت لزوم المطابقة للتضمن ظاهر واما للالتزام فلا يجوز ان
 يكون من الدلالة المجازية فأين الدلالة على الموضوع له . قلت هناك وان لم يكن الموضوع له
 تحقيقا لكنه يكون تقديرًا وهى اذ المصنف أعم منهما ولا يرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا
 بالقصد والاستعمال في المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام
 لا يقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انهما هو المطابقة وإرادتهما يلتفت بهما الى المطابقة
 فهى المتلفت اليها بالذات فحينئذ يستلزمان المطابقة تحقيقا فلا حاجة الى أخذ الاستلزام
 للموضوع له بالمعنى الأعم وأما عند أهل العربية فيحتاج الى أخذ الاستلزام بالمعنى الأعم الشامل
 للتحقيق والتقديرى لانهم اعتبروا في مطلق الدلالة القصد والاستعمال . فان قيل اذا كان

التضمن والالتزام تابعين للمطابقة غير مقصودين بالذات فيختل الحصر الوضعي في الثلاث عند أهل العربية مع أنهم حصروه في الثلاث بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق تابعان للوضوع له وعند أهل العربية ليس كذلك فلا يكونان داخليين في التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزاد على الثلاث المقصودة قلنا ان أهل العربية ما حصرها الدلالة المطلقة في الثلاث بل الدلالة القصدية فخرجها على هذا لا يضر الحصر ولا يرد على المنطقيين اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند أهل العربية لدخولهما في المجاز عندهم وعدوهما في الوضع لحمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعي وهو يو جد فيه ما فيه هذه الحيشية بدخلان تحت المطابقة فلا يخل الحصر أصلاً هذا تفصيل ما مر سابقاً (ولا عكس) أي لا يلزم التضمن والالتزام للمطابقة أما الأول فلجواز أن يكون لشيء معنى مطابق بسيط لأجزءه كالواجب تعالى والعقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطاً في الخارج والذهن كما مر وأما الثاني فلأننا نعقل كثيراً من المعاني مع الغفلة عن غيرها . فان قلت ان الغفلة عن اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز أن يكون للفظ لوازم تكون الدلالة عليها بالالتزام فالالتزام لازم للمطابقة . قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم في الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار اللزوم الذهني فيه بديهى ضرورية أننا نعقل كثيراً من المعاني مع الغفلة عن غيرها ولو كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها نعقل هذه اللوازم وهذا يقتضى أن يكون الاعتبار في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الأخص فافهم (وكونه) أي كون الشيء (ليس غيره) أي لا يصدق عليه غير هذا الشيء مثلاً لا زيد من لوازمه انه ليس بعمر ولانه لا يقال انه عمر ووكذا كل شيء ليس غيره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للمطابقة لان كل شيء له لازم وهو انه ليس غيره فلا يخلو معنى مطابق عن كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازماً لكل معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف ولا عكس في الالتزام تقرير الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق الذهن اليه دائماً) اذ كثيراً ما تصور الماهيات ولا يخطر ببالنا غير ما فضلا عن انها ليست غيرها وفي دلالة الالتزام يلزم أن يكون الذهن سابقاً من الملتزم الى اللازم لا يقال ان علم الشيء عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم لاننا نقول هذا مسلم لكن لا نسلم ان الامتياز عن الغير يستلزم الشعور بالغير فافهم . فان قلت ان كل معنى من المعاني لا يخلو من كونه شيئاً ومعلوم ما مفهوم ما وهذه من لوازمات تعقل نفس الشيء لا يحتاج الى تصور الغير قلت لا شك في ثبوت هذه الأمور لكل معنى من المعاني وأما لزوم تصورها عند

تصور المعاني فمنوع لا نانعقل شيئاً ولا نتلفت أصلاً إلى شيء من صفاته فيبطل ما زعم الامام
الرازي من لزوم الالتزام للمطابقة مستدلاً بهذه البيانات المذكورة ولعله زعم ان اللزوم البين
بالمعنى الأعم معتبر في الالتزام مع انك قد عرفت ان الاعتبار اللزوم البين بالمعنى الأخص وهو ان
يلزم من تصور المزوم تصور اللازم وهذه الأمور ليست كذلك ولا يخفى عليك ان عدم
اللزوم بينهما بهذا البيان انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلي وأما اذا كان أعم من
أن يكون عقلياً أو عرفياً كما قال المصنف فليس بتمام لجواز أن يكون له لازم عرفي باعتباره
يكون الاستلزام بينهما (واما التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما) هذان بيان حال التضمنية مع
الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة حاصله ان التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس
اما الاول فلان المعاني البسيطة قد تكون لها لوازم ذهنية فهناك التزامي بدون التضمن كدلالة
العمى على البصر فان البصر خارج عنه ولازم له لا يقال ان العمى هو عدم البصر فيكون
هناك تضمن أيضاً لاننا نقول ان العمى عبارة عن عدم، نسوب الى البصر والبصر خارج عنه
فلا يكون مركباً . فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجاً عنه لكن تقييده داخل فيه لان
العمى في لغة العرب موضوع للعدم مع التقييد قلت ليس الكلام هنا على استعمال العرب
ومحاوراتهم بل المدعى وجود معنى بسيط له لازم ذهني فالعمى وان كان مقيداً لكن يمكن ان
يؤخذ على طريق لا يكون التقييد والقيود داخلين فيه وهذا القدر يكفي للنال وقد مثل بالواجب
تعالى وأنت خبير بأن الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلاً من
أن تكون عقلية وهذا لا يتم اذا أريد باللوازم أعم من أن يكون عقلياً أو عرفياً فالواجب له لوازم
عرفية وأما اذا أريد اللازم العقلي كما هو عند المنطقيين ففي حيز الخفاء وأما الثاني وهو ان
الالتزامي ليس بلازم للتضمن إذ كثير من المعاني المركبة تتصور مع الغفلة عن جميع عوارضه
كالإنسان مثلاً فانه متصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه وأما قول ان هناك شعوراً للمعنى
الخارجي لكن ليس لنا شعور بهذا الشعور فبعيد غاية البعد لا يلتفت اليه . فان قلت ان
المركب عبارة عن مجموع الاجزاء مع الهيئـة التركيبية فالتركيب من لوازمه ولا يمكن وجوده
بدون الكل والجزء والتركيب فهنا لا بد من التضمنية والالتزامية فلا يصح القول بانفكاك
التضمن عن الالتزام . قلت في المركب لا بد من فهم ما يصدق عليه الكل والجزء واما فهم الكلية
والجزئية فغير لازم له لانهم امن العوارض فتصورها ليس من لوازم تصور الذات لا يذهب
عليك ان أريد باللزوم من اللزوم التقديري بحيث لو كان له معنى لازم لكان دلالة عليه
بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (والافراد) أي كون الشيء مفرداً (والتركيب)

أى كونه مركباً (صفة اللفظ) يعنى ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفرداً أو كونه مركباً لا المعنى
هذا بيان ماهو من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يخلو إما أن يكون مفرداً أو
مركباً فينهما يعلم أن أى مركب يدل على القول الشارح رأى مركب يدل على الحجة والاول
هو المركب التقيسى والثانى هو الجزئى كالتقضية التى تكون جزء القياس وبين الالفاظ
المفردة لا كونه اداة على اجزاء المعرف والحجة واختلف فى ان الافراد والتركيب صفتان
للالفاظ أو المعانى فذهب البعض الى ان الافراد والتركيب صفتان للمعنى واليه مال ميرابوالفتح
فى حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقةيين لانهم لا يبحثون الا عن المعانى فالمعنى المركب
ما يدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ما ليس كذلك وذهب البعض الى انهما
صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب ما يكون جزؤه دالاً على جزء معناه
ولاشبهة ان الالفاظ والمعانى معتبران فى الافراد والتركيب وان أحدهما دال والآخر مدلول
فن راعى جانب الدال ذهب الى كونهما صفة للفظ كما اختاره المصنف ومن راعى جانب المدلول
ذهب الى انهما صفتان للمعنى كما ذهب اليه ميرابوالفتح فقول المصنف رد عليه كما قال فى الحاشية
قال ميرابوالفتح فى حاشيته على الحاشية الجلالية للتهذيب ان الافراد والتركيب صفة للمعنى
وقوله الافراد والتركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه أشار قدوة المحققين نخر الملة
والدين فى الحاشية على حاشيته حيث قال الافراد والتركيب صفة للفظ لا المعنى وقيل بالعكس
فتأمل حاصله ان نخر الدين قال الافراد والتركيب صفة للفظ لا المعنى وقيل صفتان للمعنى
لا للفظ فأشار بقوله قيل الى أن مختاره هو الاول لان قيل يستعمل فى موضع الضعف
والمرجوح فالراجح عنده هو مختار المصنف والسابق الى الذهن أولاً انما هو الالفاظ فهى
بوصفية الأفراد والتركيب أولى والحق ان النزاع لفظى لان ما^٢ ل قول المتنازعين واحد
لان اللفظ والمعنى كإيهما معتبران فيهما ومتلازمان تحقيقاً لان الفرق بينهما انهما اذا نسبنا
الى المعنى يقال فى تعريف المفرد والمركب ما لا يدل جزء لفظ معناه وما يدل جزء لفظ معناه
واذا نسبنا الى اللفظ يقال ما لا يدل جزؤه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير
بمخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضى تغير المتنازع فيه بحسب
المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعانى معتبران فى كل منهما وليس التغير الا فى التعبير
فقط هذا هو النزاع اللفظى (لانه) أى اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونهما صفتين للفظ
(إن دل جزؤه) أى جزء اللفظ (على جزء معناه) أى معنى اللفظ (فركب) لوجود التركيب فيه
(ويسمى) ذلك المركب (قولا) واطلاقه على ذلك اطلاق مجازى اذ هو حقيقة فى اللفظ

والمركب انما هو المقول (ومؤلفا لتألفه) فالركب والقول والمؤلف كلها متحدة بحسب المعنى وانما الفرق باعتبار التعبير بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بأن ما يكون بين أجزائه مناسبة وألفة يسمى مؤلفا وما ليس كذلك فهو المركب ويرى بما يفرق بينهما بأن ما يدل جزؤه على شيء فان كان هذا الشيء جزءا للمعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذا لم يكن عالما بجزؤه وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وعبد الله وان لم يكن جزءا للمعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذا صار عالما فعناؤه هو الشخص المعين وجزء هذا اللفظ الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزءا من معنى الدال وهو الشخص المعين لان اجزاءه هي اعضاؤه ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى ما لا يدل جزؤه على شيء أصلا لا المفرد المذكور في المتن فانه مقابل للمؤلف (وإلا) أى وان لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه (ففرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب بالطبع وكان الأولى تقديم تعريف المفرد على المركب والمصنف اختار العكس قلت التقابل بين المفرد والمركب تقابل العدم والملكية والأعدام انما تعرف بملكاته اقله اقدم تعريف المركب على المفرد فان قيل اراد التعريفات غالبا انما يكون بالاستقلال فاوجه ارادها في صورة الاستدلال قلنا المقصود اقتصار الكلام وحصول المرام وأطمئنان اذهان ذوى الافهام وهو لا يحصل الا بارادها بهذا النمط لا يقال ان تعريف المفرد ليس جامعاً لخروج عبد الله عالما عنه مع كونه منه لانه يصدق عليه ان جزء لفظه يدل على جزء معناه لان ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافى لانا نقول المراد دلالة على جزء المعنى المقصود والمقصود من العانية هو الشخص المعين ولا يدل جزء هذا اللفظ على جزء هذا الشخص المعين المقصود فالقصد ايضا معتبر في الدلالة وان لم يند كرى بناء على المشهور فالمفرد على أربعة أقسام الاول ما لا يكون له جزء أصلا كهمزة الاستفهام والثانى ما يكون له جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزيد مثلا فان للفظه أجزاء وهي الحروف الثلاثة ولو كان لا يدل واحد منها على جزء معناه وهو عضو من اعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله عالما فان له جزأ دالا على معناه لكن لا يدل على المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع ما يكون له جزء دال على المعنى المقصود لكن دلالة عليه غير مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمى به شخص انساني فدلالة جزء اللفظ مثلا على جزء معناه المقصود هو الشخص الانساني لان الحيوان جزء ماهية هذا الشخص لكن دلالة على هذا ليست مقصودة بل المقصود حينئذ انما هو الشخص المسمى به مع قطع النظر عن كونه حيوانا وناطقا أو كون كل واحد منهما جزءا له فان قلت الحيوان الناطق اذا لم يكن

علمنا فهو مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه
التضمني وفي التعريف لم يقيّد الدلالة بكونها على جزءه المطابق فلم يصّر تعريف المركب
جامعا لخروجه والمفرد مانعا لدخول ما هو ليس من افراده . قلت المركب ما يكون جزؤه
مقصودا للدلالة في الجملة بأي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان
فيه دلالة على الجزء المطابق وان لم يكن على الجزء التضمني وفي المفرد لا بد من انتفاء الدلالة من
جميع الوجوه فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابق فيرد
عليه المركبات المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناه المطابق أو ايست مستعملة في معناها
الموضوعة له الحقيقي الا أن تدخل فيه ويراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي كما مر وان شئت
تفصيل المقام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدي ومولاي عمدة
العلماء وقدوة العرفاء أحمد عبد الحق قدس سره ونحو ف الاطالة تركناه (وهو) أي المفرد (ان
كان مرآة) أي آلة واسطة (لتعرف الغير) أي لان يعرف به حال الغير (فقط) أي لا يقصده غير
هذه المرتبة للغير (فأداة) أي فيسمى هذا المفرد أداة في عرف المنطقيين وخرافي عرف النحاة
حاصله ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام
أمر آخر يكون هو مرآة له فأداة كفي وعلى فانهم لا يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء
فهي واسطة لتعرف حال الطرفين وهما لا يدلان الا على النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انما هو
بتعين الطرفين لا يقال ان الأداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لفظها دالا على معنى
بالذات لان فهمها بتبعية فهم الاطراف فكيف يكون من أقسام المفرد الذي هو الدال بالذات
كما عرفت لاننا نقول ان فهم الاطراف واسطة في الثبوت للدلالة فتكون الدلالة وصفا ثابتا
للأداة التي هي ذات الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة لليد والمفتاح جميعا فلا يضر
كونها دالة بالذات وأما الملاحظة فالاطراف فيها واسطة في العروض والملاحظة ثابتة لها
بالذات وللأداة بالعرض لان ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية في الملاحظة
مسامة ولا شك أنها غير الدلالة والكلام فيها فان قيل ان اهل العربية يقولون إن من موضوع
للابتداء وعلى للاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانهم امعنان
لفظيهما وهما اسمان بلا خلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيهما الموضوعين لهما حرفين
مع أنهما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما قلنا
هذا المعنى الملحوظ بالذات ليس معنى للحرف بل معنى الحرف هو الذي لا تناله الملاحظة أولا
وبالذات وفي الوضع لا بد من لحاظ المعنى أولا وبالذات والمعنى الحرفي لما لم يصلح لذلك فلا

به من اراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص
 فالابتداء والاستعلاء في من وعلى مثلاً امرآنان للملاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية
 الجزئية فتأمل . فان قلت قد تقدم المركب على المفرد في التعاريف لما عرفت فاوجه تقدم المفرد
 على المركب في بيان الاقسام . قلت ان التعريف يكون باعتبار المفهوم . مفهوم المركب كان
 وجودياً ومفهوم المفرد عدم هذا الوجود فالوجود مقدم على عدمه والاقسام باعتبار الذات
 وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لاحتياجه اليه فهنا قدمه ليوافق الوضع الطبع
 ونقص بالاسماء اللازمة الاضافة بأن فهم معناها يحتاج الى المضاف اليه فصارت غير مستقلة
 بالمفهومية قد دخل تحت تعريف الأداة فيلزم كونها اداة مع انها أسماء والجواب عنه ان
 معاني هذه الاسماء مستقلة بالملاحظة ويتعلق اللحاظ بها من غير واسطة في العروض وتكون
 واسطة للحاظ حال الغير ايضاً فلا يكون سفيراً محضاً بخلاف الأداة فانها لا يتعلق بالحاظ بمعانيها
 وانما هي سفير محض للملاحظة حال الغير فهنا لا يتعلق بالحاظ بالذات وانما يتعلق بالواسطة
 في العروض (والحق ان الكلمات الوجودية) أي التي تدل معانيها على الوجود ككان
 وصار واصبح وغيرها من الافعال الناقصة (منها) أي من الأداة عند المنطقيين واما عند
 المؤدبين فهي من الافعال الناقصة لدلالاتها على الزمان ونقصانها عن درجة الافعال لعدم صحة
 الخبر بها وحدها وانما سميت الكلمات الوجودية لانها ليس مفهوماتها الاثبوت نسبة في زمان
 فقول المصنف والحق اشعار بأن في كونها من الافعال اختلاف فعند البعض أفعال لتصرفها
 واقترانها بالزمان وهو لا يوجد الا في الفعل وقال البعض انها من الأداة لان معناها غير مستقل
 لا يتم الا بالاسم والخبر والمنطقي انما ينظر الى المعاني وهي غير مستقلة كالأداة فالحق انها منها
 (فان) بالتشديد من الحروف المشبهة (كان) أي لفظ كان (مثلاً معناه) أي معنى كان (كون
 الشيء شيئاً لم يذ كر بعد) أي مادام يذ كر كان هذا دليل لكونه من الأداة حاصلاً أن كان
 معناه كون الشيء وهو اسم كان شيئاً وهو خبره مثلاً كان زيد قائماً معناه كون زيد شيئاً وهو
 القيام ولم يذ كر هذا الشيء مادام يذ كر كان بل يكون مذ كور بعده كما ترى وهذا السكون
 نسبة محضة غير مستقلة فصار دالاً على معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعنى فوجدوا
 معناها كالأداة فقالوا انها أداة (وتسميتها) أي تسمية هذه الكلمات كلمات دون أداة هذا
 جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الأداة فلم يسموها كلمات دون أداة
 والجواب ان تسميتها (كلمات لتصرفها) أي لتصرف هذه الكلمات بجعلها ماضياً ومضارعاً
 وغير ذلك من النهي والامر واسم الفاعل والمفعول وغيرها (ودلالاتها) أي لدلالة هذه الكلمات

(على الزمان) والتصرف واقتران الزمان انما يكون في الكلمات فلذا سموها بها . واما بالنظر الى المعانى التى هى منظور المنطقيين فليس الامن الاداة فتسميتها بها عندهم ليس الا على سبيل المجاز بمشابهتها اياها فى التصرف واقتران الزمان والنحاة منظورهم الالفاظ والالفاظ لما كانت متصرفة ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الأفعال فعدوها منها . فان قلت هذا بحث عن الالفاظ والنظر الى الالفاظ يرجح باعتبار البحث ما قال أهل العربية من كونها أفعالا . قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الالفاظ لئلا يكتفى بها لست مقصودة بالذات بل من حيث انها دالة على المعانى المصطلحة فالمقصود من الالفاظ هو المعانى ووجودها غير مستقل ورجحوا جانبها وعدوها من الاداة فالاداة عندهم قسمان ما لا يقترن بالزمان أصلا وما يقترن به وهو يكون من الر وابط الزمانية كالافعال الناقصة وعند النحاة تكون الافعال على قسمين بعضها يدل على الحدث والزمان والنسبة وبعضها لا يدل على الحدث بل على الزمان والنسبة كهذه الكلمات . فان قلت لما عدوها من الاداة وصارت منها فلم يغيروا اسمها ولم يسموها أداة كغيرها من الادوات قلت الكلام فى التسمية أسهل ولا يبالون بها ولم يلتفتوا الى الالفاظ لا يذهب عليك ان كان التامة بقيت داخلية فى الكلمات لعدم وجود معنى الحرفية فيها والاستاذ المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة أيضا في اربعة تلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدري الذى يعبر عنه بالفارسية بهستى أمر واحد وهو المعبر عنه بالكون وهو فى نفسه معنى مستقل وعدم الاستقلال انما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمحمول فلو اقترن بأمر واحد كزيد مثلا كفى التامة يبقى على استقلاله ولو اقترن بالأمرين كفى الناقصة فيسبب هذه الخصوصية فيخرج عن استقلاله فعروض عدم الاستقلال انما هو من جهة الربط لا بحسب نفسه ففهوماتها مفهومات مستقلة وعدم الاستقلال لسبب العوارض الخارجية لا يخرجها عن الاستقلال ولا يدخلها فى غير المستقل والا يلزم أن تكون جميع الافعال المتعدية مثل لقي زيد عمرا وغيره من الادوات . لا يقال ان الافعال الناقصة لا تدل على النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثي لتستقل به لاننا نقول معنى الوجود المصدري محفوظ فيها والنسبة انما هى من العوارض كفى المثال اهـ ولك أن تقول ان كان المذكور ليس معناه كونا مطلقا بل كونا مخصوصا محتاجا الى ذكر الاسم والخبر كمن معناه الابتداء المخصوص وهو لا يتصور بدون الطرفين فصار حاله كحال الاداة قال السيد الزاهد ان الكون نسبة محضة غير مستقلة وليس معنى مشتركين الكونين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا فى نفسه لا غيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا فى نفسه وأما الافعال المتعدية فعناها مستقلة وان كانت

بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق (والا) أى وان لم يكن
مرآة لتعرف حال الغير (فان دل) أى هذا المفرد (بهيشته) أى بصورته التركيبية الحاصلة من
الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الأزمنة الثلاثة (فكلمة) أى فيسمى
هذا المفرد كلمة توضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستقلا بالدلالة على معناه المفهوم من
لفظه وتكون هيشته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من
الازمنة الثلاثة وهي الماضي والحال والمستقبل فهي كلمة كنصر فان هيشته التركيبية مع
الفتحات الثلاث دالة على معنى مقترن بالزمان الماضي فيكون فعلا عند النحويين وكلمة عند
المنطقيين . فان قيل الهيثة بدون المادة لا تدل على شئ فلم قال بهيشته ولم يقل بهيشته ومادته
قلت ان الهيثة لا توجد بدون المادة فاذا قال بهيشته والمادة من شرائطها فقد فهمت منها فلا حاجة
الى ذكرها فالدال هو الهيثة والمادة من شرطها لا شرطها فلا ينتقض بمثل الزمان والصبوح
والغروب أى المساء والغد والأمس فانها وان دلت على الزمان لكن لا بهيشتها فقط بل الهيثة مع
وجودها في هذه المادة الخاصة فالمادة ههنا شرط الدال لا شرطه والالكان لفظ الدخول
والقبول أيضا دال على الزمان مع انه ليس كذلك فلم ان هذه الدلالة باعتبار خصوصية المادة
وشرطيتها في الكلمة لا تكون المادة شرط بل شرطا وأما عند النحويين فيخرج الصبوح
والغروب بقيد أحد الأزمنة الثلاثة أيضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلقا فخرج بقيد
الهيثة . فان قلت ان هيثة نصر توجد في جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه
مهمل وكذا في حجر لا يدل على الزمان لكونه غير متصرف . قلت المراد بدلالة الهيثة دلالتها
اذا وجدت في مادة موضوعة متصرفة لا مطلقا في جسق الوضع . فقود وفي حجر التصرف
مفقود وما وجد فيه الهيثة مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لا محالة . فان قيل ان
ان أحد توجد فيه هيثة الماضي ويعمل توجد فيه هيثة المضارع وهما مشتقان من الحمد والعمل
ومادتهما متصرفة مع انهما اسمان لا يدلان على الزمان قلنا ان أحد وكذا يعمل اذا كانا علمين
لا يكونان متصرفين بل صارا جامدين وأما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان
والاشتقاق الصرف لا يكفي للتصرف . لا يقال ان صيغ المتكلم والمخاطب وغيرها مختلفة
مع الاتفاق في الدلالة على الزمان فلم ان الدلالة ليست بهيشة والاختلفت في هذه الصيغ .
لانا نقول المراد دلالة نوع الهيثة لا شخصها فالهيثة الماضية باقية في جميعها باعتبار النوع وهي
دالة والمادة من شرائطها لانا علم بالضرورة ان الهيثة اذا اتحدت والمادة وان اختلفت كما في
ضرب وذهب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضي واذا اختلفت الهيثة وان اتحدت المادة

كضرب ويضرب اختلاف الزمان فعلم ان المادة من شرائط الدلالة لا من شطرها وذلك أن تقول ان أريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت أصلية أم زائدة فلا شك في اختلاف المادة في ضرب ويضرب لزيادة علامة المضارع في يضرب ما ليس في ضرب فالمادة مختلفة مع اختلاف الهيئة فلا يصح قولهم واختلاف الزمان باختلاف الهيئة وان اتحدت المادة وان أريد بها الحروف الاصول فكثيرا ما يتحد كلمتان هيئة ومادة ويختلف الزمان كما في تكلم ويتكلم فان هيتهمام ومادتهمام متحدتان لان المراد بالهيئة هنا الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ولا شك في اتحادهما مع اختلاف الزمان اذا أحدهما يدل على الزمان الماضي والآخر على المضارع فلا يصح قولهم اتحاد الزمان باتحاد الهيئة واختلافه باختلافها فتأمل . فان قلت ان لفظ ظرف الزمان أيضا يدل بهيئته على الزمان كضرب فيلزم أن يكون كلمة مع انه ليس كذلك . قلت المراد ما يكون دلالة بهيئة مخصوصة بالزمان ولا يدل على معنى آخر سواء والظرف بهذه الهيئة يدل على المكان أيضا فيخرج عن الفعل . لا يقال هذا التعريف مخالف للنحويين لاطلاق الزمان فيه بدون تقييد اقتران أحد الأزمنة الثلاثة كما قيد به النحويون مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهي فعل عندهم . لانا نقول ان قيد الهيئة يستغنى عنه فان غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيئتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين القوم ان لفظ الكلمة مشتق على المادة والهيئة والمادة دالة على الحدث وهو المعنى المصدرى والهيئة على النسبة الى الفاعل والزمان لاختلافه باختلاف الهيئة ويرد عليه ان النسبة غير مستقلة واذا كانت داخله في الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداة فلم جعلها قسما لها وما أجيب عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمني مستقل لا مطلقا لعدم استقلال معناه المطابق لا يضرنا ليس بتمام لان التضمن . متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفي ضمنها وفهمه فهمها فيها كفهم الجنس في ضمن النوع فلا ملاحظة الا في المطابقة وهي غير مستقلة والتضمني ليس ملاحظا في الذات فيكون مستقلا فالحق في الجواب ما ذهب اليه العلماء الفحول من ان معنى الفعل معنى واحد اجمالى يحلله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجمالى مستقل وان كان بعض أجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء بلحاظ استقلاله يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه من آة لغيره يكون غير مستقل وفي الامر الاجمالى لاتلاحظ أجزائه بحيث يكون أحدهما ممتازا عن الآخر ليكون غير مستقل بل الجوع من حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابق أيضا

فعنى الفعل معنى واحد بسيط اجمالى يحلله العقل عند التفصيل الى الحدث والنسبة والزمان وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا ولا يصلح لكونه مسندا اليه ولا يرد عليه ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكايصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى مأخوذا على انه مسند الى شئ كما ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وههنا أبحاث مذكورة في شرح جدى ان شئت فارجع اليه ولخوف الاطالة تركناها وليس لها في كشف المرام فائدة معتد بها (وليس كل فعل عند العرب) أى كلما يقول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) أى يقول المنطقيون له انه كلمة هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان الفعل عند العرب يسميه المنطقيون كلمة فكل فعل عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفعه بأنه وان كان الفعل عند أهل العربية هو الكلمة عند المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل وليس بكلمة (فان نحو أمشى) على صيغة المضارع المتكلم (فعل عند العرب) لا قترانه بأحد الازمنة الثلاثة (وليس) أى أمشى (بكلمة عند المنطقيين لاحتماله) أى أمشى (الصدق) أى كونه صادقا بأن يمشى المتكلم في الواقع أيضا (والكذب) بأن لا يمشى ويقول بلسانه فصار خبرا والخبر من أقسام المركب والكلمة ليست منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك تمشى على صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم احتمال الصدق والكذب لعدم دلالة على الفاعل المحكوم عليه والالكان ذكر الفاعل تأكيذا لافاعلا حقيقة كما في أمشى انا و تمشى انت مع ان القول بالتأكيدي باطل في محاوراتهم فعلم انه ليس فيه فاعل أصلا فلا يكون خبرا داخلا في المركب بل هو مفرد في هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما . توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعانى فلما فهموا من أمشى و تمشى معانى محتمل الكذب والصدق وهذه المعانى لا يحتاج في فهمها الى ضمنية فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمحتمل للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مفيدة لفائدة نامية يصح السكوت عليها فلا تكون من أفراد الكلمة التي هي قسم المفرد بخلاف يمشى الغائب فان معناه ليس محتملا للصدق والكذب ولم يقد فائدة نامية يصح السكوت عليها مالم يضم اليه ضمنية وهي الفاعل حتى لو لم يضاف اليه هذه الضمنية نسب الى الهزل فعلم انه مفرد وليس مادة دالة على شئ . وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزء لفظيها على جزء معناه الان الهزلة في المتكلم تدل على الواحد والنون في التثنية والجمع على المتعدد

والتأنيدي على المخاطب والباقي على الحدث وما يدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب
فصار المتكلم والمخاطب مركبين دون الغائب ويرد عليه ان الياء في الغائب تدل على الغيبة
والباقي على الحدث فالتفرقة تحكم وأجيب بان الياء لا تدل على معنى زائد سوى الحدث لان
الفاعل غير داخل فيه بل حاله كحالة كان منتظر الى ذكر الفاعل ويقال معناه اجالي بحاله
العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا اسناد فيه بالفعل ولذا لو ذكر فاعله لا يكون تأكيذا
بخلاف تمشي اذا قيل تمشي انت يكون انت تأكيذا فعلم ان الفاعل داخل فيه ليصح كون
انت تأكيذا فزيد في تمشي زيد فاعل حقيقة وليس تأكيذا فمعناه ليس الا الحدث والنسبة
فلم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالتكلم والمخاطب فان قلت ضرب يضرب يدلان بهيتهما
على الزمان وبما دت هما على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزء لفظيهما يدل على جزء
معناه فما دخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفا جامعاً قلت المراد بالاجزاء
الاجزاء التي هي الفاظ مترتبة في التلفظ والسمع بأن يتلفظ أحدهما أولاً ثم يتلفظ الآخر وكذا
يسمع أحدهما ثم يسمع الآخر وفي ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجدان معا
فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على اجزاء المعاني بخلاف أمشي فان تلفظ الهمزة قبل الباقي يدل
على المتكلم والباقي على الحدث فصارت اجزأه المترتبة بحسب التلفظ دالة على اجزاء المعاني
وهذا شأن المركبات . فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الابتعين الفاعل في أحدهما
دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل في احتمال أحدهما للصدق والكذب دون الآخر لان
النسبة الى الفاعل سواء كان معينا أو غير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب
صار كالخاضر في احتمال الصدق والكذب فواجه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم
ليسا بكلمة والغائب كلمة . قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخل فيه والا لكان حمله
على زيد ممتنع لان اطلاق الغير المعين لا يصح على المعين ولو سلم ان الفاعل داخل فيه
فنقول معناه ان شيئا معينا في نفسه عند القائل ومجهولا عند السامع وجد له المصدر ففي
هذا ليس الثبوت لشيء معين عند السامع ليقول لقائله انه صادق أو كاذب لان المثبت له
مجهول فإلم يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له أو كذبه بخلاف المتكلم والمخاطب فانه
معين معلوم عند القائل والسامع جميعا فيصح الحكم عليه بالصدق والكذب والمنطقيون
انما يبحثون عن المعاني ولما وجدوا معاني الفاظ المضارعة سوى الغائب محققة للصدق
والكذب عدوها من المركبات والغائب بقي في المفردات ككان هذا خلاصة كلامهم وان
ثبت استيعاب السكلام فارجع الى شرح المطالع (والا) أي وان لم يدل بهيته على زمان مع عدم

كونه مرة لتعرف حال الغير (فهو) أي هذا القسم (اسم) أي يسمى اسما والحصر في هذه الأقسام حصر عقلي لأن حاصله ان المفرد إما أن يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرة لملاحظة الغير أو لا الثاني الحرف والأول اما ان يدل بهيته على زمان أو لا فالأول الكلمة والثاني الاسم فهذا الحصر دائري بين النفي والاثبات وهذا هو الحصر العقلي وتعريف الاسم على ما بينه المصنف لما كان مشتقلا على العدمين وهو عدم كونه مرة وعدم اقترانه بالزمان أخره عن تعريف اخويه لاشتغال تعريفهما على الوجود واما على ما قلت في بيان الحصر فليس كذلك (ومن خواصه) أي من خواص الاسم وهي ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) أي على الاسم يعني كونه محكوما عليه. فان قلت للاسم خواص أخر فاجبه ذكر هذه الخاصة دون غيرها. قلت الغرض هنا متعلق من حيث كونه محكوما عليه فاخترته (وقولهم) أي القائلين بكون الاسم محكوما عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب سؤال مقدر وهو انكم تقولون من خواص الاسم كونه محكوما عليه مع أن الحرف أيضا يكون محكوما عليه لانكم تقولون ان من حرف جر فن هنا يحكم عليه بكونه حرف فصار محكوما عليه فلم يبق كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذا في ضرب فعل ماض يحكم على ضرب بأنه فعل ماض فصار محكوما عليه مع انه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم عليه في الفعل والحرف ولم يبق من خواص الاسم لان الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا يوجد في الفعل والحرف وتقرير الجواب ان هذا لا يراد غير واردة (فانه) أي الحكم في ذلك المثال (حكم على نفس الصوت) أي اللفظ (لا على معناه) أي معنى كل واحد من الحرف والفعل (والمختص به) أي بالاسم (هو) أي المختص (هذا) أي الحكم على معناه الذي وضع اللفظ بازائه توضيحه ان الحكم في نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ ضرب فان معنى هذه العبارة ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعلا ماضيا والالم يصح الكلام وما يختص بالاسم هو الحكم على معنى الاسم لا على لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده في غيره لا يضر نعم لوجود الحكم على المعنى في غير الاسم يضر لكونه خاصة قال في الحاشية وما قيل ان هذه علم لما هو الحرف حقيقة وليست هذه بحرف بل هو اسم وكذلك ضرب فليس بشئ فانه لم يقل أحد من علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المهملات نحو جسق مهمل كما لا يخفى انتهى حاصله ان بعضهم أجاب بان من في من حرف جر ليس حرفا بل علم للحرف فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذا في ضرب فعل ماض الحكم

على الضرب الذي هو علم الفعل لا على الفعل فرد المصنف بقوله ليس بشيء لأن علماء اللغة لم يقولوا بكونه علما للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو سلم فما يقول القائل في جسق مهمل فانه حكم على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم ولا احتمال للمعامية فيه لكونه مهملا ليس بموضوع لشيء أصلا فالحق ما قال المصنف بكون الحكم على لفظ من ولفظ ضرب لا على معناها فافهم . فان قلت كيف يجري هذا الجواب في قولنا معنى الفعل مقترن بالزمان فان فيه حكما على المعنى لا على اللفظ . قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذي وضع بازاء المعنى لا يصلح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس بقابل للحكم وأما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ الفعل بخلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظة زيد مثلا ويراد به الذات المخصوصة فهي تصلح لان يحكم عليها بالقيام وغيره . لا يقال ان في قولنا معنى ضرب غير معنى في حكم على معناه لا محالة مع انكم قلتم انه من خواص الاسم لانه قول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذي وضع بازائه من غير انضمام لفظ آخر من خواص الاسم كما يحكم على معنى زيد مثلا من غير انضمام لفظ المعنى وغيره اليه وأما اذا انضم اليه لفظ آخر فلا بأس بكون الكلمة أيضا محكوما عليها لعدم كون هذا من خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ الموضوع له من غير انضمام لفظه اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غيره . فان قلت ان في قولك الفعل لا يخبر عنه والحرف لا يخبر عنه لا يخفى اما أن يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل أو لفظه فعلى الأول يلزم اجتماع النقيضين لأن عدم كونه مخبرا عنه يقتضي ان لا يحكم عليه بشيء من الأشياء مع انه يحكم عليه بعدم الاخبار في هذا الكلام فصار مبطلا لنفسه كما في الجهول المطلق متمنع عليه الحكم وعلى الثاني كيف يصح انه لا يخبر عنه لأن لفظ الاسم والفعل بيان ويجاب عنه بما يجاب في الجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبارين فالأخبار بحسب تعبيره بلفظ الاسم وعدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والأول) أي الحكم على نفس الصوت (يجري في المهملات أيضا) هذا اشارة الى جواب الايراد بالمهملات بأن قولهم جسق مهمل يحكم فيه على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد الموضوع فبأبقي كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده في غيره وحاصل الجواب ان الحكم في جسق مهمل على نفس الصوت وهو لفظ الجسق وليس على معنى لعدم كونه موضوعا للمعنى والخاصة للاسم هو الثاني لا الاول وقد يورد على الكلام بأن من حرف جر كلام والكلام لا يتركب الا من اسمين أو من اسم وفعل وهذا من كسب من حرف واسم وكذا جسق مهمل فانه

مركب من كلمة وغيرها فأجيب بأن من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المصنف عرف في توضيح الحاشية المنهية فتذكره (وأيضاً) مفعول مطلق بفعله وهو آض بمعنى رجع أي رجع رجوعاً إلى تقسيم ثانٍ للفرد فعلى هذا التقدير يجري هذا التقسيم في غير الاسم من أقسام المفرد أيضاً وهو الفعل والحرف فكل منهما يكون أيضاً متواطئاً ومشككاً ومشاركاً ومنقولاً وحقيقة ومجازاً كذهب، مثلاً متواطئاً ووجد مشككاً وضرب مشترك وصلى منقولاً ونطق الإنسان حقيقة ونطق الحال مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبعض وفي حقيقة إذا استعمل بمعنى الظرفية ومجاز إذا استعمل بمعنى على والمشهور أن هذا التقسيم تقسيم للفرد باعتبار بعض أقسامه وهو الاسم ومقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد لا المفرد المطلق الشامل لجميع الأفراد لأن الكلمة والأداة لا يكونان علماً ومتواطئاً ومشككاً فانهما لا يتصفان بالكلية والجزئية لأن ما هو كلي وجزئي يحكم عليه وكلاهما لا يكونان محكوماً عليهما فعلى هذا لورجع إلى الاسم يكون صحيحاً ولورجع إلى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لأنه ينسب إليه حكم بعض أفراده أيضاً إذا العموم والاطلاق ليس بمعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانهما معتبران فيه (إن اتحد معناه) أي واحد معناه بحسب النوع أو العدد بمعنى أنه لا يكون له معنيان (فمع تشخصه) أي تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور بنفسه يمنع فرض صدقه على كثيرين (جزئي) أي يسمى هذا المفرد المتحد المتشخص جزئياً ووقع في بعض الكتب بدل الجزئي علم وما اختاره أولى لشموله جميع الجزئيات سواء كانت أعلاماً أو لا. فإن قلت إن العلم قد يكون مشتركاً فلم يتحد معناه حيثئذ مع أنه جزئي فانتقض التعريف جمعا. قلت مرده أن لا يكون له معنيان من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العلمية بل باعتبار وضعه لكل واحد منهما بوضع على حدة ولا دخل له في العلمية إذا لم ينظر فيها إلا إلى المعنى الواحد وكذا اسم الجنس المشترك ليس له معان من حيث هو كذلك فلا ينتقض تعريف المتواطئ والمشكك به لا يقال إن بعض الأعلام كلفظة الله وجبريل معانيها غير مدركة بالحس بل مدركة بالوجوه الكلية فأين التشخص لأن معانيها في الذهن فقط وتصوراتها غير مانعة عن فرض الشركة فيها فانهما غير محسوسة مع أنها من أقسام الجزئي لأننا نقول المراد أنه لو فرض تصورهما بنفسه يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورهما بنفسهما دون اعتبار الوجوه الكلية لاشك في منعها عن الصدق على الكثيرين وأما علم الجنس فليس علماً حقيقياً عند المنطقيين لأن نظرهم إلى المعنى بالقصد ومعناه كلي وجزئية كل الأعلام في حيز الخفاء واطلاق العلم عليه في عرف أهل العرب باعتبار الأحكام اللفظية ككونه مبتدأ أو ذا

خال أو موصوفا بالمعرفة (ويدخل فيه) أى تعريف الجزئى (المضمرة وأسماء الاشارات)
فصارنا جزئيتين (فان الوضع فيها) أى فى المضمرة وأسماء الاشارات (وان كان) أى هذا
الوضع (عاما) بلحاظ مفهوم (لكن الموضوع له) أى ما وضعت هذه الاسماء بازائه (خاص) أى
معين شخصى فحاصله أن المضمرة وأسماء الاشارات لا يخرجان لعموم الوضع عن الجزئى
كانت مثلا موضوع لزيد بلحاظ أنه مخاطب وكذا هذا موضوع له بلحاظ أنه موجود محسوس
مشار اليه فالوضع فيهما وان كان عاما بلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه
الاسماء وهى الافراد الخاصة خاص بمنع صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى ما يكون
موضوعا لواحد معين فهذه الاسماء كذلك فصارت داخلية تحت الجزئى (على ما هو التحقيق)
اشارة الى أن فى وضع المضمرة وأسماء الاشارات اختلافا وهو ان البعض ذهب الى ان
أسماء الاشارات موضوعة لأمر كلى بشرط استعماله فى الجزئيات فهى داخلية فى الكلى
وخارجية عن الجزئى واستعمالها فى معناه الأسمى متروك وإنما الاستعمال فى المجازى فصارت
من المجازات المتروكات الحقيقة ويرد عليه ان الاطلاقات المجازية لا بد فيها من ملاحظة المعنى
الحقيقى ولا شك فى انه ليس الالتفات الى أمر كلى فى اطلاق هذه الأسماء فكيف تكون
موضوعة له فالتحقيق ما قال المصنف من كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فان قلت اذا
كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعا لمتعدد فدخل فى المشترك وخرج من
الجزئى قلت الوضع فى هذه الأسماء وضع واحد وفى المشترك لا بد من تعدد الوضع قال فى الحاشية
قد يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كوضع زيد للذات المخصوصة وقد يكون كل منهما
عاما كقول الواضع كل فاعل . موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاما
والموضوع له خاصا كوضع اسماء الاشارات مثلا فان الواضع لاحظ أولا الأمر الكلى لكن
لأن بوضع اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات
المندرجة تحته وقد يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما كوضع الانسان للمفهوم الكلى
كذا قيل والحق انه داخل فى القسم الاول فتدبر اه توضيحه ان الوضع على أربعة أقسام
الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بأن يعتبر التعيين فى الجانبين أعنى الموضوع
والموضوع له كوضع زيد لذات مخصوصة فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو
الذات المشخصة أيضا خاص . فان قلت ليس التعيين ههنا فى جانب الموضوع له لأن بدين زيد
يتغير أيضا فى حال الصبا والشباب والشيوخة باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع الشخص
الواحد بجميع الوجوه بل هو متعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعا لمتعدد ولا شك

انه ليس بمشترك فلا بد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام . قلت الكلام ههنا على ماهو في العرف وما قلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ في زيد معنى واحدا في جميع الاحوال ولا ينظرون فيه الى تغيراتها بل هم غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعا للمعنى واحد فافهم والثاني الوضع العام والموضوع له العام بأن يلاحظ الامر الكلي في الموضوع له ولا يكون داخلا فيها بل يكون الملحوظ فيها أشياء بلحاظ واحد و يكون الامر الكلي مراعاة للوضع كوضع اسم الفاعل مثلا لمن قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من فاعل بل كل لفظ على زنته يوجد في مادة متصرفة فالموضوع ضارب وأمثاله والموضوع له ما صدق هو عليه ممن قام به الحدث والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كليا ينطبق على جميع الافراد كالحاظ المفرد والمذكر والابتداء وغيرها امكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأمر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة للملاحظة فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في المضمرات وأسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمرو وبكر وغيرها بلحاظ كونها محسوسة وجودة مشار اليها لا يقال يجوز أن تكون موضوعا للامر الكلي بشرط استعمالها في الجزئيات فالدليل على عدم كونها موضوعا للامر الكلي لتكون داخلة في القسم الثالث . لانا نقول لو كانت موضوعا للامر الكلي فكانت مستعملة في حين من الأحيان وليس كذلك والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر الكلي . قوله والحق انه داخل في القسم الاول يعني ان هذا القسم الرابع ليس قسما على حدة بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلاثة أقسام والرابع داخل في الاول فان المراد بالتعيين في الموضوع أعم من أن يكون شخصا أو نوعيا وههنا تعيين نوعي ومن جعله قسما على حدة زعم ان في هذا وضع المعين لمفهوم كلي وفي الاول يكون وضع المعين لعين شخصي والظاهر انه نزاع لفظي فهذا القسم لم يوجد نقلا لعدم وجوده بالاستقرار ولا عقلا لأن الخصوص هو عدم لحاظ المتعدد في الوضع وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له ولو حظ التعدد في الوضع لم يبق خاصا وههنا قسم خامس وان لم يوجد وهو ان يكون التعدد في جانب الموضوع والخصوص في جانب الموضوع له فلا برهان على امتناعه فافهم (وبدونه) أي بدون الشخص (متواطئ) أي يسمى كليا متواطئا فالمتواطئ ما كان معناه واحدا غير متشخص كالانسان (ان تساوت افراده) أي افراد المعنى (في الصدق) أي في صدق الكلي على ذلك الافراد هذا بيان الفرق بينه وبين

المشكك فالمتواطئ ما يكون معناه واحد له افراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كافي للمشكك . فان قلت ان الافراد مختلفة لا تساوى فيها ومعناها واحد والتساوى انما يكون بين الشئيين . قلت التساوى ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذى يتحقق في فرد هو الذى يتحقق في فرد آخر وبالعكس وانما يسمى بالمتواطئ لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلى متوافقة في المعنى (والا) أى وان لم يتساوى في الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون مثلاً في بعض الافراد أولى وأقدم وفي الآخر لم يكن كذلك (فمشكك) أى سمي هذا الكلى مشككا لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى يزعم انه متواطئ واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلى يشكك الناظر في انه من المتواطئ أو من المشترك فلذا يسمى مشككا (وحصر وا) أى المنطقيون (التفاوت) أى تفاوت هذا الكلى في صدقه على أفراد (في الأولوية) أى يكون صدقه على بعض الافراد أولى من صدقه على بعض آخر كالوجود في الواجب والممكن (والأولية) أى يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه على البعض الآخر كافي الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهى ان يكون صدق الكلى على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل منه أمثال الأضعف وهذا في الكيفيات (والزيادة) أى يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع منه أمثال الأنقص وهذا في الكميات أى المقادير فتوضح هذا الكلام ان الاختلاف على أربعة أنحاء بالاستقراء الاول الأولوية وقد يفسر بأحقية البعض من البعض وهو ان يكون ثبوت الكلى لبعض افراده بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض علة لثبوته كافي اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذه اللوازم لها أولا يكون كذلك كافي الوجود فانه في الواجب أولى وليست ذاته علة لكونه بلا علة فالوجود متفاوت في صدقه على أفراد بالاولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج وفي الممكن يحتاج اليه والثاني الاولوية وهى ثبوت شئ لشيء يكون في صورة أقدم منه في صورة أخرى وعلة له فيها مثاله أيضا هو الوجود اذ هو في الواجب أقدم منه في الممكن ووجود الواجب علة لوجود الممكن وقيل الفرق بين هذا وبين الاول ان المتأخر فيه قد يكون أقوى وأثبت من المتقدم كالوجود بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام الكائنة ويرد عليه ان وجود الكائنات من حيث انه يحتاج الى الحركات الفلكية ليس أقوى بل أضعف وان كان بالنسبة الى ماهية الحركة مع قطع النظر عن عروضها للفلك وعن كونها علة للكائنات أقوى وليس

الكلام فيه فالفرق بينهما ان الاول لا يلاحظ فيه العلية والاقدمية بل ثبوت الشئ من غير افتقار الى الخارج وفي الثاني يلاحظ ان يكون اول وأقدم بالنسبة الى بعض آخر والثالث الشدة ومقابلها الضعف وهي مختصة بالكيفيات ومعناها انتزاع العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف غير متميزة في الوضع كالبياض فان وجوده في الثلج أشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياضات كثيرة مثل العاج والرابع الزيادة ومقابلها النقصان وهي ما ينتزع العقل منها أمثال الانقص لكن هذه الامثال قد تكون متميزة في الوضع كما في السكم المنفصل وهذا الفرق عند المشائين وأما الاشراقيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التفاوت عندهم راجع الى التفاوت بالكمال والنقصان لم يسموهما باسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين مختلفين في الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف السكم سمي بهما باسمين مختلفين . فان قلت ما وجه خصوصية تسمية التفاوت في السكم بالشدة والضعف والسكم بالزيادة والنقصان ولم لم يعكس الامر قلت لمناسبة لغوية لأن أهل اللغة لا يقولون في الخط انه أشد خطية من الآخر بل يقولون أزيد ولا تشكيك في الماهيات) بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان نسبتها اليها على السوية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر و بكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لاتفاوت فيها بنحو من الانتفاء الاربعة المذكورة أما انتفاء الاولين فللزوم المجموعية الذاتية لأن صدق الماهية على بعض الافراد اذا كان علة لصدقها على بعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له وهذا هو المجموعية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض أولى من غير افتقار الى أمر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها لما هي ذاتية محتاجة الى شئ آخر وهذا معنى المجموعية الذاتية وأما انتفاء الاخيرين فلأن الاشد والازيد إما ان يشقلا على شئ لا يكون في الأضعف والانقص أولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فوجه كون أحدهما أشد وأزيد والآخر الاضعف والانقص وعلى الاول لا يخلو إما أن يكون الشئ الذي يشقل عليه الاشد والازيد معتبرا في ماهيتهما أولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشقلة على شئ ليس في ماهيته الاضعف والانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الأمر الخارج عن الماهية لا في الماهية ويرد عليه ان حمل الجسم على الانسان بواسطة الحيوان وكذا سائر الاجناس العوالى حملها على السواقل بواسطة المتوسط فقولكم ان الذاتي لا يعمل مطلقا ينافي ما صرحوا به من حمل العالي على السافل بواسطة المتوسط لكونه

ذاتيا معللا أجيب عنه بان المراد نفي التعليل بأمر خارج عن الذات وههنا مغلل بالذاتي وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون الابحاثيات متعددة يختلف بحسبها المصداق وفي حل العالى على المتوسط وحله على السافل بواسطة لا يختلف المصداق لأن الحيشية التى هى مصداق حل العالى على المتوسط بعينه الحيشية التى هى مصداق حله على السافل وهى كون العالى ذاتيا لهما (ولا فى العوارض نفسها) هذا اشارة الى دفع النقص على الدليل بانه ينتقض بالعوارض لجر يانه فيها مع تجويز التشكيك فيها عند انتفائه فى الماهية تقريره لو كان التشكيك فى العوارض فنقول ان السواد الشديد يشغل على شئ لا يكون فى الضعيف أولا وعلى الثانى لا يكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالزائد فى الاشد إما جزء فيكون ماهية لسوادين مختلفين والتشكيك لا يكون الا فى الماهية الواحدة وإما خارج عنه فصار التشكيك فى الخارج عن السواد لافيه فدفعه المصنف بقوله لا فى العوارض أى لا نقول بالتشكيك فى العوارض ليلزم النقص (بل فى اوصاف الافراد) أى افراد الكلى (بالعوارض فلا تشكيك فى الجسم) أى الماهية ولا (فى السواد) أى العارض (بل فى أسود) أى كون الجسم متصفا بهذا العارض فاختلف السواد بالشد والضعف لا يوجب التشكيك فى السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصارا مختلفين نوعا والكلى المشكك يكون متعدد النوع فعلم ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبدية كالاسود بالنسبة الى الاجسام التى تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبدى الاشتقاق فيها فالاختلاف فى مبدى الاشتقاق يكون موحبا لاختلاف صدق المشتق على ما قام به مبدى الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذاتى على الذات اذ لا يتصور الاختلاف فى صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتى فافهم ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور لا يجرى فى العوارض على تقدير كون التشكيك فيها ينتقض بهاد يحتاج الى دفعه لانا نختار أن الاشد يشغل على شئ زائد خارج عنه ولزم كون التشكيك فى الخارج يؤيد مقصودنا من كونه فى العوارض ولا يضرنا نعم لا مساع لاختيار هذا الشق فى التشكيك بحسب الماهية ويستدل على قوله لا فى العوارض بأن العوارض أى المبدأ القائم بالشيء كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التى هذا العارض ذاتى لها كالسوادات الخاصة فذلك باطل لما مر فى بطلان تشكيك الماهية وإما بالنظر الى معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه والكلى المشكك يكون محمولا على افراده فلا يكون الا فى العرضى الخارج المحمول كالاسود مثلا هذا هو مذهب المشائين فخلاصة كلامهم أنه

لاتشكيك في الماهية بالنسبة الى أفرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولة الذاتية على تقدير الأولوية والأولية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع أن المشكك لا بد له من أن تكون ماهيته واحدة لما هو وكذا التشكيك في العوارض لانه إما بالنسبة الى حصصها فالحال الماهية بالنسبة الى أفرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها وإما بالنسبة الى معروضاتها وهو باطل لعدم حيلها عليها والمشكك لا بد أن يكون محمولا فلا تشكيك لافي انصاف الماهية بالعوارض وهو المعبر بالاسودية مثالا فالتشكيك ليس في الجسم بالنسبة الى أفرادها ولا في السواد مثالا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في انصاف الجسم بالسواد وهو كونه أسود وأورد على الدليل المذكور الذي يبطل التشكيك بالشدة والزيادة بانه يجري في الاسود واجب عنه بأن مرادهم بالتشكيك في الاسود هو التفاوت في منشأ الصدق وهو السواد ولا شك أن السوادات المختلفة تورث التشكيك في العرضي المأخوذ عنه وهو الاسود فان في الاسود الاشد توجد سوادات كثيرة أمثال الأضعف وبحسب كل سواد يعمل عليه السواد فيصدق الاسود باصداق كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف لا يقال ان هذا يوجب التشكيك في السواد لان السوادات مختلفة بالسواد الشديد والضعيف فتوجد سوادات كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف فوجه العدول عنه الى الاسود . لانا نقول منشأ حمل السواد على السوادات نفس ذاته والكل كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على أفراد كثيرة وهو لا يوجب التشكيك والايلازم أن يكون الانسان مشككا كما يكون صدقه على خمسة أنفس أكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على أفرادها لا يكون الا صدقا واحدا ولا يختلف ليكون مشككا وأما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هو يتهبل السواد القائم به ولما كان كثيرا باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة أمثال الأضعف فصدق عليه الاسود بحسبها باصداق كثيرة بخلاف الأضعف وليس هذه السوادات من أفراد الاسود ليكون صدقه عليها على السوية بل أفرادها هي الاجسام والأشد فرد واحد منها فصدق الاسود على فرد باصداق كثيرة باعتبار وجود كثيرة منشؤه وهو المبادئ المتكثرة المورثة للتشكيك فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد وأورد على المشائين بأن دليلكم لا ينفي التشكيك في الماهية مطلقا جواز أن يكون ماهية جنسية تكون في بعض الانواع أشد وفي البعض الآخر أضعف والأشد يشتمل على ما لا يشتمل عليه الأضعف وهو معتبر في ماهية الاشد والقول بأن المشكك لا يبق حينئذ ماهية واحدة ان أراد أنه لم يكن ماهية الاشد والأضعف ماهية واحدة نوعية فسلم لكن لا نسلم ان من شرائط المشكك كونه ماهية نوعية فانه يجوز أن يكون ماهية

جنسية مختلفة بالفصول في أفرادها ومتحدة بحسب الجنسية وقد أورد بأن التفاوت بين
الاضعف والاشد يكون بأمر زائد داخل في الاشد وجزأ من مقداره لا من الاجزاء الذهنية
ليأزم اختلافهما بالماهية وقد ينتقض بالمشخصات فان زيادته لا يمتاز عن عمرو بحيث لا يحمل
أحدهما على الآخر فهذا الامتياز لا بد من أن يكون لشيء يشغل عليه زيد ولا يشغل عليه عمرو
والا لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر ولا يمنع حمل أحدهما على الآخر فالزائد في زيد إما أن يكون
معتبرا في ماهيته أولا فعلى الأول يلزم أن يكونا مختلفا في الماهية هذا خلف وعلى الثاني لا يكون
الاختلاف فيهما بل في أمر خارج عنهما . لا يقال ان الزائد خارج عن الماهية وداخل في زيد
لانه عبارة عن الماهية مع الشخص لانا نقول الشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون
التقييد والتقييد كلاهما خارجين عنه ويوجدان فيه بحسب اللحاظ فقط فلا يكون زيد عبارة
عن المركب من الماهية والشخص . وقد ينتقض بأن هذا يجري في العوارض الخاصة فافهم
وذهب الاشراقيون الى التشكيك في الماهية الايرادات الواردة على المشائين ولأن
الحركة في السكيف تستدعي أن يكون كيفا واحدا غير قار موجودا بين المبدأ والمنتهى مختلفا في
مراتب الشدة والضعف ويجوز أن يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة منتزعة عن نفس
الذات من غير اعتبار أمر خارج عنها وبحسب تلك المراتب تكون أشد وأضعف ولا يمنع العقل
من انتزاع أمور مختلفة من ذات واحدة لان الواجب واحد مع أنه ينتزع منه صفات متعددة
مختلفة ويقولون إن عدم احتمال أشد على شيء ليس في الأضعف لا يوجب كونهما واحدا من
جميع الوجوه لجواز أن يكون الفرق بنحو الوجود بأن تكون الماهية في نحو من الوجود
شديدة وفي نحو آخر ضعيفة والاستاذ المحقق مال الى هذا المذهب وقال في شرحه وهو الحق
واستدل عليه بما حاصله ان زيادة نصف الذراع على رבעه منشؤها إما الماهية أو جزؤها فعلى الاول
يلزم المطلوب وهو وجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان في الماهية وهذا هو التشكيك
فيها والثاني يرجع الى الاول لأن منشأه إما نفس ماهية الجزء فهو الاول وإما بحسب جزء من
أجزاء الجزء فليس قابلا لكونه منشأ للانتزاع لان منشأ جميع المنتزعات
الرائدة والناقصة إما أمر واحد خارجي مشترك بين جميع الأجزاء المنتزعة فيلزم كون الرائد
ناقصا والناقص زائدا الآن منشأهما ليس الأمر واحد فوجه الترجيح وإما أمور متعددة بأن
يكون بازاء كل جزء من الأجزاء أمر خارجي منشأ لا تتزاعه والأجزاء غير متناهية فلا بد من
تعدد الأمور الخارجية بحسب تعدد الأجزاء فصارت أيضا غير متناهية وهو باطل لانحصارها
بين الحاصرين وهو المبدأ والجانب الآخر وقال استاذ الأستاذ قدوة العلماء ورئيس

العرفاء بالغ المقامات السنية وصاحب الدرجات العلية حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام
 الملة والدين قدس سره في حاشيته على الحاشية القديمة انه يمكن توجيه كلام المشائين بأن الشدة
 صدق الكلى على موضوع واحد بأصداق كثيرة والضعف ضده وهذا في العرضى يمكن وفى
 الذاتى ليس يمكن إذ كثرة الصدق لا تكون الا بكثرة المصداق وفى العرضى ليس المصداق الا
 مبدؤه وهو كثير فى الأشد كما مثال الأضعف بحيث يمكن انتزاع هذه الامثال منه ويصدق بأزاء
 انتزاع كل مثال عرضى فاذا تكررت الامثال تكرر الحمل بحسبها ويكون صدق العرضى صدقا
 متفاوتا على الأشد والأضعف بهذه الجهة وليس مصداق صدق الذاتى الانفس الذات فتكثر
 صدقه لا يكون الا بتكرار الذات واذا تكررت الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى الشدة
 المذكورة فلا يكون صدقه عليه أشد فظهر أن معنى الشدة لا يوجد الا فى العرضى واليه أشار
 المصنف بقوله (ومعنى كون أحد الفردين أشد أنه بحيث ينتزع منه) أى من الأشد (العقل
 بمعونة الوهم أمثال الأضعف ومحاله) أى يحلل العقل الأشد (اليها) أى الى الامثال (حتى أن
 الاوهام العامة) التى لا تخرج عن رتبة التقليد (تذهب الى أنه) أى الأشد (متألف منها) أى من
 أمثال الأضعف فحاصله أن معنى أحدهما أشد من الآخر أن العقل ينتزع من الأشد أمثالا كثيرة
 مثل الأضعف باستعانة الوهم لسكون المنتزعات جزئيات ولا ينتزع بدون معونة الوهم ويحكم
 على الأشد أن فيه أمثالا الأضعف كثيرا ويخرج منه اذا حلل اليه حتى أن الوهم العامى الذى لا
 يفرق بين التحليل والتأليف (١) بأن فى الأول لا يتركب المحل من الأمور المحللة اليها وليس كذلك
 إذا وجود لها فيه أصلا بل العقل ينتزعها منه وفى الثانى يكون وجودها فى المواقف بالفعل وان
 كانت متحدة صورة ولا تأليف فى الأشد من امثال الأضعف ويذهب الى أن الأشد مؤلف من
 أمثال الأضعف مع أنه ليس كذلك إذا انضم الى الأضعف لا يفيد الأشدية فظهر أن
 الأشد ليس مؤلفا من أمثال الأضعف لكن العقل يحلل اليها وهذا معنى الأشدية والازيدية الا
 أن يفرق بينهما بأن أمثال الأضعف فى الأشد أمثال لا تكون مبينة فى الإشارة الحسية وفى
 الأزيدية تكون مبينة فيها لكونها أجزاء مقدارية وبعضهم فسر الأشدية بكثرة آثار الماهية
 وبعضهم بكال نفس الماهية والمصنف عدل عنهما وفسرها بما ذكر فى المتن لان هذا التفسير
 يوافق مذهب المشائين المختار عند المصنف وأما غيره من التفاسير فهو يؤيد مذهب
 الاشرافيين الغير المختار عند المصنف فلذا تركه (فافهم) اشارة الى دقة هذا المقام فانه من منزلة
 الاقدام وان شئت تفصيل الكلام فارجع الى الحاشية القديمة وما يتعلق بها من حواشى

الأعلام (وان كثر معناه) أى معنى المفرد (فان وضع) أى المفرد (لكل) أى كل واحد من هذه المعانى (ابتداء) أى بلا تغلغل نقل بين هذه المعانى بأن يكون موضوعا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للاخر بل وضع لكل منها فى وقت واحد فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لأن المجاز ليس موضوعا له وبقيد الابتداء خرج المذلول لانه وان كان موضوعا له ولكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع أولا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للنقل اليه . فان قلت المراد بالمعنى إما المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه على الاول كيف تعد الحقيقة والمجاز من تكثر المعنى لأن المعنى الموضوع فيه ليس كثير لعدم الوضع فى المجاز وان أريد المستعمل فيه فى اسماء الاشارة أيضا معناها كثيرا علمت فيلزم دخولها فى المشترك مع أنها داخله فى الجزئى . قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعا له أو لا فى اسماء الاشارة وان كان كثيرا لكن ليس موضوعا لكل واحد من المعانى بوضع على حدة وفى المشترك لا بد من وضع على حدة نخرج من المشترك لا يقال وان خرجت عن المشترك لكن لما كان معناها كثيرا كيف تدخل تحت متعدد المعنى مع أنكم تعدونها منه لانا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فليس معناها الا واحد اخصا معينا وهو بحسب الاستعمال صار متعدد اخصا بحسب الوضع دخل تحت متعدد المعنى (مشتراك) لاشتراكه بين افراده (والحق انه) أى المشترك (واقع فى الكلام) وهذا اشارة الى انه اختلف فى وقوعه قال فى الحاشية اختلف أولا فى امكان المشترك ثم فى وقوعه ثم فى كونه بين الضدين والحق وقوعه كالقرء للحيض والطهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعى أم لا كما هو مذهب أبى حنيفة ثم بعد كونه عاما فذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأى الآخر اه حاصله ان فى المشترك اختلافات كثيرة الاول فى امكانه قال البعض ليس بممكن لأن المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء الغرينة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى أشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لأن ملاحظة المعانى بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون على التفصيل وأجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون فى التفصيل مفسدة وفى الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الا كبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار وسؤال الكفار عن رسول الابرار رجل يهذى السبيل فالتفصيل ههنا يكون موجبا للفساد العظيم فالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة والغرض قد يحصل بالاجمال وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعانى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز أن يكون

بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه قوله ثم في وقوعه يعني الاختلاف
 الثاني في وقوع المشترك في الكلام أى في اللغة قال البعض ليس بواقع لأن وقوعه يوجب
 الاجمال والاجمال محل بالاستعما . اذالم يبين وأما اذا بين فالبيان هو الكافي المقصود ولا حاجة
 الى غيره فيلزم اللغو في ذكر المشترك وأجيب عنه بان الاجمال قد يكون مقصودا في
 الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون أبلغ من البيان وحده فالأصح انه واقع في الكلام وقد
 يستدل عليه بأن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية لأن الجروفي التي تتركب الأسماء
 منها متناهية والمركب من المتناهي متناه وان كان من انحاء مختلفة فالولم يكن اللفظ مشتركا
 لخلت أكثر المسميات عن الدال فلا بد من وقوع المشترك بين المسميات لئلا يلزم خلوها عن
 الدال ويرد عليه ان خلوها عن الدال انما يلزم اذالم يكن لها دال أصلا ويجوز أن يكون لها
 دال بالمجاز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك فما الضرورة الى القول بالوضع والاشتراك
 لحصول الغرض بدونه والاولى ان يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض وفيه انه
 لا بد من اثبات التصريح باطلاقها عليهما بالاشتراك لجواز أن يكون بطريق الحقيقة والمجاز
 قوله ثم في كونه بين الضدين أى اختلف بعد تسليم امكانه و وقوعه في انه هل هو واقع بين
 الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشترك بين معان متضادة متباينة فقال ليس بواقع بين
 الضدين لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين فيبين الاشتراك والتضاد منافاة
 فلا يكون واقعا في المتضادين وأجيب عنه بأن التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم
 المناقاة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعانى فلا منافاة . فان قلت يلزم اجتماع
 الضدين في محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظ وأريد به الضدان فصنعان
 في الذهن وهو محل واحد . قلت وجود الضدين في محل مطلقا ليس بمحال بل اذا كان ذلك
 المحل من الأمور الخارجية فالأصح عند المصنف انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر
 قوله هل فيه عموم الخ يعني اختلف بعد تسليم الوقوع في انه يوجد فيه العموم بان يراد بلفظ
 المشترك أكثر من معنى واحد أولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب أبي حنيفة قوله
 ثم بعد كونه عاما الخ أى بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة أو
 المجاز أى الاستعمال في هذا العموم حقيقة أو مجازا فذهب طائفة الى انه حقيقة لان كلاما
 معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخر قال انه مجاز لان
 لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والاما كان استعماله في أحدهما على سبيل
 الانفراد حقيقة ضرورية انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئه (حتى بين الضدين)

كالجئون بين الاسود والابيض (لكن لا عموم فيه) أى فى المشترك (حقيقة) فلا يجوز ارادة معنييه معالأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد فلا يكون ذلك إلا بان يراد أحده المعنيين على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهذا هو مذهب أبى حنيفة واستدل الشافعى على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما بان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل منهما مراد ههنا بلفظ واحد وهو يصلون لأن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سبقت لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصح ذلك إلا بأخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا اعتنوا أيضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلاة ليست مشتركة بل هى موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشأن وهذا المعنى عام له أفراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلاة اليها وهذا القدر ههنا يكفي لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل لتفصيل هذا الكلام وتركناه لغرابة المقام (والمرتجل) وهو ما وضع للمعنى أولا ثم وضع لآخر بلا مناسبة بين المعنيين كحذف فانه فى الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علما للشخص بلا مناسبة بين المعنى الاول والثانى واختلف فيه (قيل من المشترك) أى قال بعض إن المرتجل من قسم المشترك بوضعه لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكان هذا القائل لم يلاحظ أن الوضع الاول وهو اصل المعنى الثانى أيضا هو الموضوع له اولا عنده (وقيل من المنقول) لأنه تخلل النقل بين المعنيين وفى المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا النزاع لفظى لأن من شرط فى المشترك عدم تخلل النقل فلا شك فى خروج المرتجل عنه لوجود النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه * وتحقيق المقام أن الحيشية اذا لو خطت فى الاقسام فالمرتجل ليس كذلك بداخل فى شئ منهما لاشتراط عدم التخلل فى المشترك واشتراط المناسبة بين المعانى فى المنقول وهما مقصودان فى المرتجل الا أن يلزم التعميم فى النقل وانما سمي هذا القسم مرتجلا لأنهم يقولون ارتجل الخطبة اذا اخترعها من غير رواية وهذا القسم لما كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالمخترع من غير رواية (والا) أى وان لم يضع لكل ابتداء (فان اشتهر) أى ذلك المفرد الموضوع لمعان كثيرة (فى الثانى) أى فى المعنى الثانى بأن

يترك استعماله في الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة (فنقول) أى فهذا الموضوع لكثير المشهور في الثاني يسمى منقولاً لنقله من الاول الى الثاني (شرعى) أى هذا المنقول شرعى ان كان نافله شارعا كالصلاة فانه في الاصل موضوع للدعاء ثم نقله الشارع الى اركان مخصوصة بحيث ترك استعماله ولا يتبادر عند الاطلاق الا الثاني ويحتاج في فهم الاول الى القرينة (أو عرفى ان كان) الناقل أهل العرف (خاص) ان كان ذلك الناقل عرفا خاصا كالنحاة في الكلمة والاسم والأداة وأمثالها المعاني الثلاثة فانها موضوعة في اللغة لمعان ثم نقل النحاة واصطلحوها ووضعوها لمعان مذكورة في كتبهم (أو عام) ان كان ذلك الناقل عرفا عاما لا يختص باصطلاح قوم دون قوم كالداية لذي القوائم الاربع فانها كانت موضوعة في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم أهل العرف العام وضعوها لذوات القوائم الاربع حتى يتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس نفرج عنه غيره من الجار والبغل (قال سيبويه الاعلام كلها منقولات) ان كانت في الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان وجعلت اعلاما لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافسكأ ترى (خلافا للجمهور) أى الجمهور يقولون ان الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها منقول كما هو الظاهر فالعلم قد يكون شخصا منقولا وقد يكون مرتجلا وقد يكون من اعلام الاجناس والمنقول اما منقول عن مفرد كثور أو مركب اسنادى كتاب شرط شرأ أو اضافى كعبد الله أو مزجى كعبلبك أو عن مركب من الاسم والصوت كسيبويه (والا) أى وان لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر في الثاني بل يستعمل في الكل فيسمى الموضوع له (حقيقة) وهى فعيل بمعنى الفاعل من حق الشئ اذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشئ أى اثبتته ثم نقل الى الكلمة الثابتة في موضعها الاصلى لمناسبة لثبوتها في معناها الاصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية . فان قلت ان التاء علامة التأنيث فاجه ايرادها في النقل وما المناسب بينهما . قلت الشئ اذا كان اسما الغلبة الاستعمال بعد كونه صفة يشبه التأنيث في كون الاسم فرعا للوصف كالتأنيث للتذكير فجعل التاء علامة في المشبه به وعند البعض التاء للتأنيث على التقديرين وتوجيهه مذكور في بعض الشروح فانظر اليه (و) يسمى (الغير الموضوع له مجازا) وهو في الاصل مفعول من جاز المكان يجوزها اذا تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للتعدية من مكانها الاصلى لانها تجاوزت مكانها فالحقيقة الكلمة مستعملة فيما وضعت له أولا في اصطلاح به الخطاب والمجاز المستعملة في غير ما وضعت له أولا في اصطلاح به الخطاب على وجه يصح مع قرينة عدم ارادة الموضوع له فحينئذ لا ينتقض تعريفهما جما ومنعافان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء وان كان استعماله

في الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في غير ما وضعت له وحقيقة في الاركان المنصوصة وان كان مستعملا في غير الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في الموضوع له فلا بد من ارادة قيد اصطلاح به التخطيب لدفع هذا الانتقاض وكل من الحقيقة والمجاز لغوي وشرعي وعرفي وخاص وعام أما الاول فكالاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله في الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا وأما الثاني فكالهالة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الاركان المنصوصة تكون حقيقة شرعية وفي الدعاء تكون مجازا وأما الثالث فكلفظ الكلمة اذا استعمله المخاطب بعرف الخاص وهو النعوى في المعنى الاصطلاحي يكون حقيقة عرفية خاصة وفي الجرح مجازا وأما الرابع فكلفظ الدابة اذا استعمله المخاطب بعرف العام في ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفي الانسان مجازا . فان قلت لا بد في الاقسام من تمايزها وتباينها بحيث لا تدخل أحدهما في الاخرى مع أن المنقول داخل في الحقيقة والمجاز لان المعنى الاول من جهة الوضع الاول حقيقة والمعنى الثاني مجازا وكذلك المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني حقيقة والاول مجازا . قلت ان هذا التقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيشية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له فهذه الحيشية تخرج من الحقيقة لعدم الوضع الاول ومن المجاز يفهمه بلا قرينة ولك أن تقول أن المنقول حقيقة إذ هو ليس الا موضوعا للمعنى مع رعاية المناسبة وكذا المرتجل والمشارك في واحد من المعاني وهذا ظاهر لا يقال إن المجاز بالزيادة والنقصان مثل ليس كمثل شيء واسئل القرية قسم من المجاز مع أن تعريفه ليس بصادق عليه لأننا نقول لفظ المجاز مشترك بين ما نحن بصدده وبين هذا المجاز والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه أو صفة الاعراب فافهم قال في الحاشية ظاهره يقتضى أن يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل الاعلام ليست منهما انتهى قوله وظاهره الخ وجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال فلو كان بعد الاستعمال لقيد تعريفهما به وفيه ما مر من أنه لا بد من التقييد بالاستعمال في اصطلاح به التخطيب قوله لكن المشهور الخ ووجه ما قيل من أن الالفاظ اذا اتصفت بشئ منهما يلزم أن يتقدم لها وضع على استعمالهما مع ان المجاز ليس فيه وضع اصلا إذ هو مسبوق بالوضع الاول واستعماله متأخر عنه فعند أهل العرب لا تسمى

الكلمة حقيقة ولا مجاز قبل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا الاستعمال كما اعتبر
العربون لأن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة
فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة لو كان يخالو عنهما وليس بنقل واشتراك فيلزم خلوا المقسم عن
الاقسام قوله قيل الخ إشارة إلى الضعف لأن الامثال دالة على كذب هذا القول لأن فرعون
وموسى علمان مع أن في المثل المشهور لكل فرعون موسى لا يراد بهما معناه الحقيقةيان وهما
الشخصان لعدم قبولهما التعدد الذي يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازي وهو
المبطل والمحق في الاعلام حقيقة ومجاز وقد تكون الاعلام مشتركة الا ان يقال ان هذا القائل
اختار مذهب سيبويه وقال بالنقل في الاعلام كلها وفيه ما فيه . فان قلت في المجاز أيضا وضع
نوعى كما عرفت فكيف يقال ان المستعمل في غير الموضوع له مطلقا . قلت المدني عن المجاز
الوضع الشخصي لا الوضع النوعي والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعي فافهم (فلا بد) في المجاز
(من علاقة) بالفتح يقال علاقة الحصونة وعلاقة الحب أو بالكسر يقال علاقة القوس
والسوط والاول أنسب وان كان للثنائي صحة أيضا والمراد ههنا أمر يستصعب به أحدهما
للآخر فلا بد من المعنيين من علاقة لينتقل منه إلى الثاني الغير المشهور ويترك الاول (فان
كانت) أى العلاقة (تشبيها) أى علاقة مشاركة في أمر خاص ووصف معتد به (فاستعارة)
فيسمى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركتهما في
وصف وهو الشجاعة فاستعير اسم الاسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة (وهى) على أربعة
نحاء (الكناية) وهى اضممار التشبيه في النفس وترك جميع أر كانه سوى المشبه (والتخييل)
وهو اثبات لازم المشبه به المتروك للمشبه المذكور (والتصريح) وهو ذكر المشبه به وإرادة
المشبه بالقرينة اللفظية (والترشح) وهو ان يذكرا الملائم للمستعار منه ويثبت للاستعار له
والتفصيل في كتب غير هذا الفن من المطول وغيره (والا) أى وان لم تكن العلاقة تشبيها بل
غيرها كعلاقة السببية وال لزوم وغير ذلك فهذا القسم من المجاز (مجاز) مرسل كاليد للقدرة
والنعمه لأن اليد موضوعه للعضو المخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فاطلاقها عليها
بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصر وه) أى حصر القوم ذلك المجاز (فى أربعة وعشرين نوعا)
بالحصر الاستقرائى الاول اطلاق السبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات فى قولهم
رعينا الغيث أى النبات والثاني اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب فى قوله
تعالى اعصر خرا أى العنب الذى هو سبب الخمر والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء
كالاصابع على الاقدام فى قوله تعالى يجملون أصابعهم فى آذانهم والرابع عكسه كاطلاق الرقة

على الذات في قوله تعالى فتعز برربة والخامس اطلاق المزموم على اللازم كالنطق للدلالة في قولهم والحال ناطقة أي دالة والسادس عكسه كشدا لازل لا تزال عن البناء والسابع اطلاق أحد المتشابهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذا القسم معتبر في الاستعارة دون المجاز المرسل ولا يزيد على أربعة وعشرين بواحد والثامن اطلاق المطلق على المقيد كالיום ليوم القيامة والتاسع عكسه كالمشفر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة والعاشر اطلاق الخاص على العام والحادي عشر عكسه ومثاله ما ظاهر والثاني عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية بحذف الأهل وهو أعم من أن يكون المضاف اليه قائما مقام المضاف أولا ويسمى هذا مجازا بالنقصان والثالث عشر حذف المضاف اليه وعد هذين القسمين من المجاز تسامح باعتبار الاشتراك اللفظي لأن المجاز بالحذف غير المجاز الذي نحن فيه لأن العلاقة المصححة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحذف كما لا يخفى والرابع عشر المجاورة كما يرباب للنساء الخامس عشر تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه كقوله تعالى أعصر خرافا ن عصرا العنبر يؤول الى الخمر والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآتوا اليتامى أموالهم فانه لا يتم بعد البلوغ عند اتيان الأموال والسابع عشر اطلاق المحل على الحال نحو فليدع ناديه أي أهل ناديه والثامن عشر عكسه نحو فني رحمة الله أي الجنة لأنها محل الرحمة والتاسع عشر اطلاق اسم آله الشيء عليه كاللسان للذكر والعشرون اطلاق أحد البدلين على الآخر كالدم للدية والحادي والعشرون اطلاق اسم الشيء المعروف على واحد منه منكر والثاني والعشرون اطلاق أحد الضدين على الآخر والثالث والعشرون الحذف والرابع والعشرون الزيادة والخامس والعشرون النكرة في الاثبات للعموم نحو عامت نفس أي كل نفس وقد أدرج البعض بعضها في بعض فقالوا باني عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والمجاورة والزيادة والنقصان والتعلق والمشاكلة وبعضهم قالوا بخمسة المشاكلة والمشابهة والأول اليه والكون عليه والمجاورة والبعض قالوا بأربعة المشابهة والأول اليه والكون والمجاورة وأدرجوا باقي الاقسام في هذه الأربعة والخمسة فهذا الاجال وما مر بالتفصيل فافهم (ولا يشترط) في استعمال المجاز (سماع الجزئيات) أي سماع أمر جزئي من لسان العرب بحيث لا يراد من اليد النعمة ومن الغيث النبات الا اذا سمع من العرب بل يكفي للاستعمال اعتبار أخذ السبب من المسبب وبالعكس مثلا والدليل على عدم الاشتراط انهم يتوقفون في استعمال المعنى المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة ولا يتوقفون على أن يسمع جزئياتها لانهم يستعملون مجازات متعددة لم

نسمع أصلا (نعم يجب سماع أنواعها) أي الجزئيات أي لا بد في المجاز من سماع نوع علاقة
يعتبرونها في كلامهم كملاقة السببية والمسببية واللازمية والمترومية فلما وجدت هذه العلاقة
الكلية المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي استعمل في
المجازي . فان قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لا طلقت الفخلة على كل طويل انسابا كان أو
غيره مع أنهم لا يطلقون على غير الانسان وأطلقت الشجرة على الثمرة والأب على الابن
وبالعكس لملاقة السببية مع أنه ليس كذلك فـ لم أن العلاقة غير كافية . قلت امتناع الاطلاق
يجوز أن يكون لمانع لغوي وكثيرا ما يتخلف الحكم عن الحقيقي لمانع في المجاز بالطريق الأولى
(وعلامة الحقيقة التبادر) أي سرعة انتقال الذهن عن اللفظ الى المعنى وظهوره عند الاطلاق
(أو العراء) أي الخلو (عن القرينة) بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو إما بمعنى مع أو
للعطف التفسيري ومعناه أن يتبادر المعنى مع الخلو عن القرينة علامة الحقيقة فالتبادر والعراء
علامة واحدة ويحذف للعطف بدون التفسير فيثبت ويكون علامتين فمعناه علامتها التبادر من
حاق اللفظ واستعمال اللفظ في هذا المعنى بدون القرينة وبينهما تفاوت كما لا يخفى وللحقيقة
علام أخرى لكن هذا أقوى علامتها وعليه اثبات مدار الوضع غالبا . فان قلت إن المشترك
إذا استعمل في أحد معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت
الحقيقة بدون تحقق علامتها . قلت ان معنى واحد المشترك متبادر ولو بدلا فالتبادر وجه في
المشترك واحتياج القرينة فيه إنما هو لأجل تعيين المراد ولا يكون بسببه مجازا لأن المجاز ما
يحتاج في فهم نفس المعنى من اللفظ الى القرينة لا ما يحتاج في تعيين المراد اليها (وعلامة المجاز)
أي علامة يعرف بها أن هذا المعنى مجازي (الاطلاق على المستحيل) أي اطلاق اللفظ على
ما يستحيل اطلاقه عليه كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وحاصله أن اللفظ اذا علم أن له معنى
حقيقيا ثم أطلق على معنى آخر فان كان اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك
المعنى محالا فهو مجاز كما اذا علم المعنى الحقيقي للحمار ثم أطلق على البليد لحاقته فاطلاقه عليه
مستحيل ويصح نفيه عنه بأن البليد ليس بحمار فاذا قيل أنه حمار فلم أنه مجاز (واستعمال اللفظ
في بعض المعنى) أي في بعض أفراد معناه الحقيقي (كالدابة) الموضوع لما يدب على الارض
استعملت وأطلقت (على الحمار) لأنه من بعض أفراد ما يدب على الارض فهذا الاستعمال أيضا
مجازي لأن اللفظ غير موضوع لهذا النحوص واذا أطلق عليه باعتبار مجرد أنه ما يدب على
الارض من غير لحاظ كونه من افراده يكون حقيقة (والنقل والمجاز أولى من المشترك) يعني
إذا استعمل اللفظ في معنى وتعرف أن له معنى آخر ووقع التردد في أنه هل هو استعمل فيه

استعمالاً حقيقياً ليكون مشتركاً أم لا ليكون مجازاً فحينئذ الجمل على التجوز أولى لأن المجاز أولى من الاشتراك واستدل على أولويته بوجوه منها أن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة بخلاف المجاز فإنه يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والافعل الحقيقة ويرد عليه أن المشترك غير مغل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سريان ومنها أن الاشتراك قد يكون بين الضدين كالقراء للحيض والطهر ففيها الاستبعاد بأن يريد المتكلم معنى ويحمل المخاطب على ضده وأورد عليه بأن المجاز أيضاً فيه استبعاد لأنه إذا قيل زيد بصير وأريد العمى يحمل المخاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قال المصنف في الحاشية لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق المشكوك بالأعم الأغلب حاصله أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللأغلب حكم الكل وإذا علم أن أكثر أفراد شئ كذا فالظن أن يحكم في المتردد في كونه مجازاً أو مشتركاً يحكم أنه مجاز ويلحقه به لكونه أعم وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فإنه أكثر وجوداً من النقل وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ إذا دار بين النقل والمجاز يحمل على المجاز (والمجاز بالذات) أي بلا واسطة (انما هو في الاسم) أي ما ليس بصفة سواء كان اسم جنس أو عاملاً أو أمثلة شاهدة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والأداة فأنما يوجد) أي المجاز (فيها) أي في تلك الثلاثة من الفعل والمشتقات والأداة (بالتبعية) أي تبعية المبادئ في الفعل والمشتقات وفي الأداة بتبعية معنى الاسم اللازم لمعناه الحقيقي الذي يعبر عنه فالحاصل أن المجاز أولاً يعتبر في مبادئ الفعل والمشتقات ثم بواسطة يعبر في الفعل والمشتقات كما يقال نطقت الحال والحال ناطقة فإنه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطقت والناطق فالمجاز بالذات في النطق وبواسطة في نطقت والناطق وكذا في الحروف فيكون المجاز أولاً في متعلق معناه ثم بواسطة فيها كاللام مثلاً إذا استعمل في التعقيب فيستعار أولاً التعليل الذي هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطة يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناها ما يعبر به عند تعبير معاني الحروف كما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي النظرية فهذه ليست معانيها والالكانت أسماء بل هي متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة إليها بنوع استلزامي والدلائل على عدم كون المجاز في الفعل والأداة بالذات وانما هو بالتبعية أن ما وقع فيه التجوز لابد أن يكون مقصوداً بالافادة ومستقلاً بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا شك في أن المقصود في الصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة هو الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه أولاً ولا شبهة

في أن معاني الأداة غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالأداة فيها ما يتعلق بمعناها فيقع المجاز في
المتعلق بالذات وفي الحروف بالتبعية فافهم قال في الحاشية قال الامام المجاز بالذات لا يوجد في
الاعلام وما بلغني أو لم يبق في حفظي ماذا قال في مثل لكل فرعون موسى انتهى حاصله
الرد على الامام بان في هذا المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقي وهو الشخص المعهود
الواحد لان دخول السكّن ينافيه فالمراد المعنى المجازي وهو المبطل وكذا بموسى الحق وفي
الأعلام وجد المجاز فكيف يصح ما قال الامام وما يقول في هذا المثال فاختار المصنف ما اختاره
حجة الاسلام محمد الغزالي من أنه قد يدخل المجاز في الأعلام أيضا وهو الحق كما يقال هذا سيبويه
أي نحوي كامل كسيبويه في النحوية ولكل فرعون موسى أي لكل مبطل محق أو لكل
ظالم عادل فالحق ان باب المجاز أوسع وتكثير اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة بمعنى اذا كانت
الألفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحدة يكون بينهما ترادف كالسيف والصارم والناطق
والفصيح ويقال ان أحدهما مرادف للآخر لأنه مأخوذ من الرديف وهو ركوب شخصين
على دابة واحدة فكان هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولا بد في الترادف من أمور
وهي استقلال كل واحد من المترادفين في الدلالة على معنى واحد ومغايرة كل منهما للآخر
وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم ونحو ذلك كيد ونحو ضرب زيد
نفسه فانه وان كان متحد المعنى لكن الاختلاف معتبر لأن تقديم المؤكد فيه واجب وكذا
التابع العرفي كشیطان ليطان وعطشان نطشان وحسن بسن وأمثالها لأنها ليس لها معان
تستقل في الدلالة عليها بل مهملات لا تدل على المعاني بدون المتبوعات واليه أشار المصنف في
الحاشية بقوله وهذا الخلاف التابع لا يستقل بالأداة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج
الحد والمحدود أيضا لأن دلالة الحد على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) أي
الترادف (واقع في الكلام) هذا الإشارة الى الاختلاف في وقوعه فعند البعض ليس بواقع
لأن أحد اللفظين يكون غير مفيد لأن الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من أحدهما فلا
فائدة في الآخر فصار وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم وذهب المصنف الى وقوعه وقال
ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لتكثير الوسائل) أي الوسائل الى افادة ما في الضمير كثيرة
فإن بعض الألفاظ قد ينسأه بعض اللاقطين ويتذكر بعضها فيسهل عليه التعليم والتعلم
بالبعض دون البعض وبعض الألفاظ يكون مراعى لسان البعض وكرها لآذان بعض
السامعين وحلوا ومنشط البعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع في محال
البدائع) أي فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء في بيان

مقاصدهم وبدائع الفاظهم بأن ينظم البيت باحدهما بدون الآخر وبأن ينظم السجع بأحدهما دون الآخر وهو في النثر كالتقافية في البيت وهي آخر الكلمة في البيت قال في الحاشية كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو ما مضى لغات السجع وكالمجانسة كقولك اشتر البر بالضم وأنفقه في البر بالكسر فانه لو أتى بمرادف البر وهو الحنطة لغات المجانسة وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر فانه لو أورد بمرادف كبر وهو لفظ عظم لغات القلب فالحاصل اننا لانسلم عدم فائدة الآخر لسك فائدة الأول في التعبير عن المقصود لجواز أن يكون له فوائد أخرى كما علمت فافهم (ولا يجب فيه) أي في الترادف (قيام كل) أي كل واحد من المترادفين (مقام الآخر) أي مقام مرادف آخر (وان كانا) أي المرادفان (من لغة) كالعربية مثلاً هذا الإشارة إلى الاختلاف في صحة وقوع احدهما مترادفين مقام الآخر فالوجوب ههنا بمعنى الصحة وليس الخلاف في صحة قيام أحدهما مقام الآخر في صورة المتعدد من غير تركيب مع عامل ملفوظا كان أو مقدرا فان كلهم متفقون على صحته وانما الخلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب إنه يصح واستدل بأن امتناع القيام ان كان المانع فالمانع إما المعنى وإما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعاً أصلاً والتركيب أيضاً مفيد للمقصود ولا يحجر فيه اذا صح واذا لم يوجد المانع عن القيام فصح القيام وقيل لا يصح وهو مذهب الامام وقيل يصح اذا كانا من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله أكبر خد ابزرك لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح والمصنف اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان صحة الضم) أي صحة التركيب واحده مع لفظ الآخر (من العوارض) أي من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصاً بمعرضه ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب أحدهما مترادفين مع شيء صحيحاً ومفيداً للمقصود ومختصاً به بخلاف المرادف الآخر لجواز أن يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير ودعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضم مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف وان لم يمنع إقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضها التي يصح في بعض اللفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض المقام كما في لفظ دعا وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن بلفظ على فيحسب خصوصية هذا الاقتران في العرف صار بمعنى الضرر بخلاف صلى فمنع صحة القيام ليس باعتبار معنى المرادفين ولا باعتبار لفظهما ولا بالنظر إلى أصل التركيب بل

باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب في العرف فافهم (هل بين المفرد والمركب ترادف
 يختلف فيه) أى فى الترادف قيل لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لان الوضع فى
 المفرد شخصى وفى المركب نوعى ونقض بالمشتقات فان وضعها أيضا نوعى وقيل لا بأس
 بالترادف بينهما لان اتحاد المعنى فى الجملة كاف فى الترادف فان الانسان والحيوان الناطق
 مثلا يتحدان فى الخارج لا تعدد فيه وان كانا متغايرين بحسب الاجال والتفصيل والحق فى هذا
 المقام ما قال استاذى وجدى فى شرحيهما ان هذا النزاع لغظى فن قال فى الترادف باتحاد المعنى
 بالذات وبالا اعتبار ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب
 فان الحيوان الناطق مغاير للانسان باعتبار التفصيل ومن أخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده
 يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معناه بالذات واحد لا تعدد فيه أصلا والحق عدم
 الترادف والاصر التعريف بالحد التام تعريف المرادف لافادة المركب التفصيل وعدم افادة
 المفرد له وكون وضع المفرد شخصيا ووضع المركب نوعيا يقتضى التغاير الذى ينافى الاتحاد
 المشروط فى الترادف . . ولما فرغ من تعريف المفرد وأقسامه شرع فى بيان المركب وأقسامه
 مع ما يتعلق به فقال (والمركب ان صح السكوت عليه) أى على هذا المركب بأن يفيد المخاطب
 فائدة تامة بحيث لا ينتظر فى تحصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر كما ينتظر فى إفادة ذلك
 المعنى فى اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند . فان قلت الفعل المتعدي مع
 الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فيلزم أن يكون غير تام مع انه تام . قلت التام
 ما لا ينتظر فى تحصيل معناه الى انضمام أمر آخر وان كان منتظرا فى افادة معنى زائد الى
 انضمام أمر آخر فالفعل المتعدي لا ينتظر فى تحصيل معناه إلا الى الفاعل والمفعول زائد عليه
 أو يقال المتبادر من السكوت الذى بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يخفى
 (قمام) أى فهذا المركب الذى يصح السكوت عليه يسمى مركبا تاما لتمامه وهو على قسمين
 خبر وانشاء فأشار المصنف الى الاول بقوله (خبر وقضية ان قصد به) أى بذلك المركب
 (الحكاية) أى النقل من الامر الواقعى فى نفس الامر وهو المحكى عنه فى الجملة هو
 كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه يثبت المحمول له أو يسلب عنه وهذه الجينية
 تختلف باختلاف الحمل فى حمل الذاتيات نفس الذات وفى الوجود اسناده الى الجامع وفى
 الاوصاف العينية قيام المبدأ وفى العدميات عدم مصاحبة لأمر آخر وفى الاضافيات نسبته
 الى أمر مباين أما فى الشرطيات فالمحكى عنه فيها فى المتصلة هو كون المقدم بحيث لا يفارقه
 وجود الثانى لزوما أو اتفاقا أو عدمه كذلك وفى المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالى أولا

ينافيه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكى عنه مصداقها فعلى هذا يجب التغير الذاتي بينهما لدخول النسبة في الحكاية وعدمها في المحكى عنه وأما المشهور فهو أن المحكى عنه عبارة عن النسبة بحسب وجودها في نفسها فعلى هذا لا يكون التغير بينهما بالذات بل بالاعتبار بأن النسبة الملاحظة في القضية حكاية وهي مع قطع النظر عن تلك الخصوصية من حيث وجودها في نفسها محكى عنه (ومن ثمة) أى من أجل الحكاية (يوصف) أى الخبر (بالصدق) بأن يقال انه صادق أى مطابق للأمر الواقعي (والكذب) بأن يقال انه ليس بصادق أى غير مطابق للواقع (بالضرورة) أى اتصاف الخبر بالصدق والكذب بديهى فان مناط الاتصاف بهما وهو الحكاية موجود في الخبر في مطابقتهما للمحكى عنه وعدم مطابقتهما يتصف بالصدق والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامى هذا كاذب) مشير بهذا الى نفس هذا الكلام (ليس بخبر) بل هو انشاء في صورة الخبر هذا اشارة الى ما اجاب المحقق الدواني عن السؤال وتقرير السؤال بوجوه الاول ان كلامى هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكى عنه سواها وههنا ليس سوى هذا الكلام كلام محكى عنه فاتحد الحكاية والمحكى عنه بالذات ولا بد من التغير بينهما والثاني أنه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بأن هذا الكلام لو كان صادقا فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر والمحمول ههنا هو كاذب فعلى تقدير الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما ثبت الكاذب له كونه كاذبا فيلزم على تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يلزم كونه صادقا لان الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر واذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا ولا يلزم ارتفاع النقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا وبالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا كذبه وفي الخبر لا بد منهما والثالث ان الموضوع يكون مستقلا كما تقرر في موضعه والموضوع ههنا ليس الانفس هذا الكلام وهو مشتقل على النسبة وكما هو كذلك يكون غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف فأجاب عنه المحقق الدواني بأن هذا ليس بخبر (لان الحكاية عن نفسه غير معقولة) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلاما ليكون حكاية عنه فلو كان خبرا لكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقولة ولا يلزم تقديم الشيء على نفسه والحكاية والمحكى عنه لا بد أن يكونا متغايرين واذا لم يوجد المحكى عنه لم توجد الحكاية فلا يكون خبرا فهذا انشاء في صورة الخبر فان قلت لو كان انشاء لكان داخلا في قسم من اقسامه مع انه ليس بداخل في شيء منها . قلت الاقسام المذكورة للانشاء صورة ومعنى وهذا انشاء معنى وخبر صورة فلا يضر عدم دخوله تحت اقسام الانشاء صورة ومعنى

فافهم وهذا جواب عن التقرير الثاني والثالث أيضا فتأمل فيه ولما لم يرض المصنف بهذا الجواب
اجاب عن الشبهة بجواب آخر وأشار فيه الى رد ما أجاب المحقق فقال (والحق انه) أى هذا القول
(بجميع أجزائه) وهو الموضوع والمحمول والنسبة (مأخوذ في جانب الموضوع) أى يجعل
موضوعا (فالنسبة) في الموضوع (ملحوظة مجعلا) لئلا يكون غير مستقل (فهى) أى النسبة
(محكى عنها) أى محكى بنفسها (ومن حيث تعلق الايقاع بهذا) أى بهذه النسبة (ملحوظة تفصيلا
فهى) أى النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها بالتغاير بين الحكاية والمحكى عنه بالاعتبار
الاجمال والتفصيل وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول أن هذا القول خبر وفيه حكاية
ومحكى عنه وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لان النسبة لها اعتباران
اعتبار الاجمال بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظة معا فهذا الاعتبار للمحكى عنه
واعتبار التفصيل وهو أن يلاحظ الموضوع والمحمول أولا ثم الحكم بينهما بأن النسبة واقعة أو
ليست بواقعة فهذا الاعتبار حكاية فصار الحكاية والمحكى عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن
نفسه ويخرج من هذا الجواب عن جواب المحقق أيضا كاندل عليه الحاشية هذا كما انه
جواب عن النسبة فكذلك جواب عن جواب المحقق الدوائى أيضا لان منشأ انكاره لخبرية
هذا الكلام انما كان عدم الحكاية واذا وجد الحكاية كما علمت فصار زعمه باطلا . فان
قلت إن النسبة غير مستقلة فكيف يوجد في جانب الموضوع المستقل قلت الاستقلال وعدمه
تابع للحاظ فاذا لوحظت بالحاظ الاجمالى من غير تفصيل كونهما بين الموضوع والمحمول فهى
حينئذ مستقلة قابلة لان توجد في جانب الموضوع والا يلزم اجتماع الصدق والكذب في أمر
واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجمال وصادق بحسب التفصيل ولوقيل الكذب
عبارة عن سلب المحمول والمحمول إنما هو الكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجمال
يوجب ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع . قلنا لا يلزم من انتفاء الكذب عن الجمل ثبوت الصدق
له لان الجمل ليس بقضية ليتصف بالصدق اذ يقال بانه اذا صدق المفصل ثبت الكذب للجمل
واذا كذب الجمل ثبت الصدق للمفصل فلم يجتمع الصدق والكذب في أمر واحد بل في أمرين
وهو ليس بمحال وأورد على هذا الجواب بان الجمل والمفصل متحدان بالذات لافرق بينهما الا
باللحاظ فقط والصدق والكذب يقتضيان التغاير بالذات وهنا اجتماع في أمر واحد ولك أن
تقول ان الجمل إما قضية أولا وعلى الثانى كيف يتصف بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة
التي هي أجزاء القضية موجودة في الجمل فكيف لا يكون قضية واذا كان قضية فلا بد لها من
محكى عنه فالمحكى عنه فيها ليس الانفسه لان المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكيا عنه

وهو متأخر عن المجمل فلا يكون داخلا في جانب موضوعه وليس للمجمل مجمل آخر يكون محكيا عنه والا يلزم التسلسل واذا لم يكن للمجمل محكى عنه وصار قضية فاتجه الاشكال باتحاد المحكى عنه والحكاية وعدم وجود المحكى عنه في القضية وكذا يقال للمجمل إما صادق أو كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب اذا الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع والمحمول ههنا ليس الا الكاذب فهو يكون ثابتا له ومثبت له الكاذب فهو كاذب فيلزم الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجمال والتفصيل غير مفيد ولا يمكن أخذ القضية في جانب الموضوع لان ما من قضية الا ان تكون الرابطة فيها ملحوظة البتة واذا خلت عنها لا تكون القضية قضية واذا كانت النسبة فيها مأخوذة من حيث الرابطة كيف تكون مستقلة لتوجد في جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ما قال المحقق الدواني من انه ليس بخبر بل هو انشاء في صورة الخبر فافهم وأجاب عنه أفضل المتأخرين صاحب أفق المين بما حاصله ان الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الافراد مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول لا على الأفراد وان كان يسرى هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم في كلامي هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وان كانت حقيقة منحصرة في هذا الفرد الخاص لكن الحكم ليس عليه بالذات فالصدق والكذب باعتبار المطلق السارى مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول واستلزام الصدق والكذب انما هو بخصوصية المحمول وهي أمر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب غيرها وهو غير مضر فالقضية باعتبار الابهام صادقة وباعتبار التعيين والخصوصية كاذبة وأنت خير بأن المحال اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وهو لازم ههنا فان مصداق الاعتبارين انما هو النسبة الواحدة الشخصية على أن المبهم لا يحصل الا في اللحاظ والاعتبار والكلام فيها هو متحصل الوجود لا في أمر غير متحصل ونحن نجري الكلام في المتعين بأن كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فانحل الاشكال بجميع تقاريره) يعنى ان لهذا الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب تحل جميع تقاريره منها ما قال في الحاشية من جملة التقارير انه قال قائل يوم الخميس كلامى في يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كلامى في يوم الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس كما يلوح بالتأمل تحريريه ان رجلا قال يوم الخميس كلامى في يوم الجمعة صادق واذا كان يوم الجمعة قال كلامى يوم الخميس كاذب ولم يتكلم بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهذا يقتضى ان ما قال في الخميس فهو كاذب وان في الخميس قال كلامى يوم الجمعة صادق واذا كان كاذبا للزم كذب كلام يوم الجمعة مع انه فرض

صدقه وكذا لو فرض كذبه بأن المحمول لم يثبت للوضوح فصار معناه ان كلامي يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام في الخميس ان كلامي يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه ومن بعض التقاريران كل كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يتكلم في ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فن حيث الفردية مجمل ومن حيث اشتماله عليه مفصل فتتغاير جهتا الصدق والكذب ويرد عليه ما مر (ونظير ذلك) أي كلامي هذا كاذب (قولنا كل حمد لله) لان حقيقة الحمد اظهر الصفات الكمالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكالات فاطهارها من أي حامد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المحامد له تعالى فقولنا كل حمد من جملة كل حمد لانه أيضا حمد فيكون فردا لنفسه فالحكاية فيه نفس المحكى عنه فصار نظير كلامي هذا كاذب في اتحاد الحكاية والمحكى عنه فقد أشار المصنف بهذا الى فساد ما قال المحقق بان هذا القول لاشك في الخبرية مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا مخلص الا بالاجمال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلامي هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل كما ذكر والحق انه ان أريد بموضوع هذه الكلية معنى أعم شامل لهذا ولغيره لم يكن خبرا للزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى أعم بل أريد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبرا البتة (فتأمل) في تحرير ذلك القول وأجوبته (فانه جذر) إشكال (أصم) لا يسمع بالجواب ولا حل له فكأنه يفوت الأذان فصار أصم وقد أسمع المحقق الدواني الجواب كما علمت (والا) أي وان لم يقصد به الحكاية (فانشاء) لا يدون متصفا بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه) أي من بعض الانشاء (أمر) وهو قول القائل لغيره افعل على سبيل الاستعلاء (ونهى) وهو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (ونهى) وهو اظهر محبة الشيء ممكنا كان أو محالا (وترجى) وهو ما وضع لطلب الشيء الممكن على سبيل المحبة (واستفهام) وهو ما يكون الغرض والمطوب فيه الفهم (وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشيء من الاعلى في ظنه والالتماس وهو طلب الشيء من المساوى والنداء وهو ما وضع لطلب الاقبال والتنبيه وهو اعلام المخاطب لما في ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذي ليس في صورة الخبر بل لما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء في صورة الخبر كما مر في جواب المحقق للجذر الاصم (والا) أي لم يصح السكوت عليه (فناقض) أي فركب ناقص لنقصانه (تقييدى) بأن يكون احده الجزئين قيد الآخر كالصفة للموصوف والمضاف

اليه مع المضاف (وامتزاجي) بحيث يمتزج أحدهما مع الآخر ويصيران كالكلمة الواحدة كعبلك (وغيره) أي غير امتزاجي كتركيب الفعل مع المفعول والظرف كضرب زيد عمرا في الدار

﴿ فصل ﴾ (المفهوم) أي ما حصل في العقل (ان يجوز العقل تكثره) أي تكثر ذلك المفهوم باعتبار صدقه على الأفراد تجوزا عقليا (من حيث تصوره) أي تصور ذلك المفهوم مع قطع النظر عن أمر خارج (فكلّي) أي فهذا المفهوم كلّي وانما قال الكلّي ما يجوز العقل تكثره لا ما يفرضه لثلايتنقض بالجزئي لأن الفرض التقديرى جازفيه وقوله من حيث تصوره إشارة الى ان المتعبر في الكلّية تجوز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر الى الخارج والا تخرج الكلّيات التي ليست لها افراد في الخارج ويمنع العقل تكثرها فيه والكلّي على قسمين (متمتعة أفرادها كالكلّيات الفرضية) أي التي ليست لها افراد في الواقع لا بحسب الفرض كشريك الباري واجتماع النقيضين فانه كلّي يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه صدقه على كثيرين وان كان مانعا عن تجوز التكثر بحسب الواقع (أولا) أي لا تتمتع أفرادها بل يمكن وجودها سواء كان ضروريا أم لا (كالواجب) فان العقل يجوز تكثر مفهوم الواجب وصدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وان لم يوجد في الواقع الا الواحد فهو غير قادح في تجوز التكثر (والممكن) هذا مثال لما يجوز العقل تكثره في الخارج ووجوده فيه كذلك لان أفراد الممكن كثيرة موجودة في الواقع مع عدم ضرورة وجودها (والا) أي وان لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (بالجزئي) . فان قلت ان المفهوم هو ما يحصل في العقل والجزئي ليس بحاصل فيه فلا يكون من افراد المفهوم فكيف صح تقسيم المفهوم اليه وإن التصور هو حصول صورة الشئ في العقل والصورة العقلية كلية فكيف يستعمل التصور في حد الجزئي . قلت ان الجزئي وان لم يكن حاصلا في العقل بالذات لكنه حاصل فيه بآلة واسطية أو انالانسلم أن الصورة العقلية كلية لان ما حصل في العقل بواسطة الآلات ليس بكلّي أو يقال إن التصور حصول صورة عند العقل سواء كان كليا أم جزئيا فان كان كليا فصورته في العقل وان كان جزئيا فصورته في آله (ومحسوس الطفل) أي ما يدركه الطفل (في مبدأ الولادة) أي أول زمان الولادة (وشيخ ضعيف البصر) يحصل أن يكون معطوفا على الطفل ويكون بالشين المججمة والياء التحتانية والحاء المججمة معناه محسوس الشيخ الذي في بصره ضعف أو يكون معطوفا على المحسوس ويكون بالياء الموحدة والحاء المهملة معناه الشيخ الحاصل بضعف البصر (والصورة الخيالية) أي ما يحصل في الخيال (١٤ - م أول)

من (البيضة المعينة) في الخارج (كلها) أى كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة (جزئيات) فهذا الكلام إشارة إلى جواب أسئلة ثلاثة مقدرة تقرير الأول ان ما يحسه الطفل في ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لأنه اذا أحس بواحد من الأب أو الأم أو غير ذلك مثلاً حصل صورة منه في حسه المشترك ولا يميز أحدهما عن الآخر لنقصان حسه المشترك فلا توجد الصورة عما هو في الخارج مخصوصة بالضرورة فتكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثانى أن الشيخ الذى في بصره ضعف يدرك شيئاً ولا يميزه عن غيره لسبب ضعف بصره ويجوز عقلة أن يكون زيداً وعمرأوبكرأوخالداً أو غير ذلك فجوز عقله صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثالث أن الصورة الحاصلة في الخيال من البيضة في الخارج اذا بدل واحد منها بعد واحد بدون علم التبديل للرأى فارتسم في خياله يجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضات الغير المميزة عند المحس بدون الاجتماع فيلزم أن تكون هذه الصورة كلية لتجويز صدقها على كثيرين وتحرير الجواب أن الصور كلها جزئيات (لان شيئاً منها) أى من المحسوسين والصورة لا يجوز العقل تكررها أى تكركل واحد من ذينك المحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) أى حال كونها مجمعة (وهو) أى التسكر على سبيل الاجتماع (المراد) فى تعريف الكلّى تلخيص الكلام أن الكلّى ما يجوز العقل تكرره على سبيل الاجتماع فمحسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة اذا كانت مجمعة لا يجوز العقل صدق هذين المحسوسين والصورة المعينة على الكثرة المجمعة وان جوزها العقل على سبيل البدلية وهو ليس بمراد فكل من هذه جزئيات لا متناع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وهنا) أى فى مقام الكلّى والجزئى (شك) أى اعتراض مشهور بين القوم (وهو) أى الشك (أن الصورة الخارجية) أى التى فى الخارج (لزيد) وهو الذات المشخصة المعينة فى الخارج (والصورة الحاصلة منه) أى من زيد (فى أذهان طائفة تصوروه) أى تصور تلك الطائفة زيدا وأخذوا من الصورة الخارجية لزيد صوراً حاصلة فى أذهانهم (كلها) أى كل من هذه الصور وصورة زيد (متصادقة) أى تصدق أحداها على الأخرى وعلى زيد (فان التحقيق أن حصول الأشياء بأنفسها) أى بما هيته فى الذهن لا بأشباحها أو أمثالها المغايرة لها فى الماهية (فلك الصورة) أى صورة زيد (متكررة) لصدقها على الصور التى فى أذهان طائفة تصوروه فصار كلياً مع انه جزئى نوضح الشك أن زيداً مثلاً تصوروه طائفة وحصل فى ذهن كل منها صورته فعلى كل صورة

من الصور التي في أذهان طائفة يصدق انه صورة زيد لأن حصول الأشياء بأنفسها فاحصل من زيد يكون نفسه فلا شك في صدق زيد عليه وكلها حصلت من زيد فزيد يصدق على الكل فإذا صدق زيد على صور كثيرة صار كليا لأن الكلي ما يصدق على كثيرين فيلزم كون الجزئي كليا. فان قلت لا تصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورته التي في الأذهان لأن أفراد النوع كما تعينت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا امتراء كما أن زيدا وعمرالا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الأفراد الذهنية أيضا تشخصت وتعينت بحسب محالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا اقتراء كما أن زيدا وعمرالا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الصور الذهنية لا يصدق واحد منها على الخارجية ولا على غيرها من الذهنية والفرق تحكم. قلت للأفراد العقلية معنيان الأول ما لا يترتب عليه الآثار ولا يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتيب الآثار فالتصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المميز فيها والثاني ما يترتب عليه الآثار ويحذو حذو الوجود الخارجي ويكتنف بالعوارض الذهنية فالتصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذي ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزيد مثلا في الخارج لكانت عينه فيه بعينه هو هو بلا شك وريب وكذا الاتحاد بين كل من الصور الذهنية في الأذهان وبينها وبين زيد فهذا وجه التصادق فافهم (ومن هنا) أي من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحد منها على الأخرى (تبين) أي ظهر (كون الجزئي الحقيقي وهو زيد مثلا) محمولا على شيء كما أن زيدا ههنا محمول على الصورة الذهنية (وهو) أي كون الجزئي محمولا (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث أنكروا حمل الجزئي الحقيقي قال في الحاشية أنكروا السيد كون الجزئي الحقيقي محمولا واثبتة المحقق الدواني ولكن ما جاء ببيان شاف والحق ما سخ كانه برهان على ذلك والتأويل لا يقبله الطبع السليم انتهى وجه الانكار أن الجزئي لو كان محمولا لكان محمولا على نفسه من حيث هو هو وأعلى غيره فعلى الأول لا يفيد الحمل لأن الحمل لا بد فيه من التغير ولا تغاير فيه أصلا وعلى الثاني يستحيل الحمل لأن الحمل بدون الاتحاد بنحو من الاتعاء غير جائز فالحمل في الجزئي الحقيقي انما هو بحسب الظاهر وأما بحسب الحقيقة فليس مقبولا ومحمولا على شيء أصلا وانما المحمول هو المفهومات الكلية فالجزئي مقول عليه لا مقول وأما قولك هذا زيد وان كان زيد محمولا على هذا بحسب الظاهر لكنه مسئول بان هذا مسمى بزيدا وصاحب اسم زيد فالمحمول هو المسمى وهو مفهوم كلي ولولم يكن مؤولا لما كان الحمل من حيث المعنى لأن هذا إشارة الى الشخص المعين فعنا زيدا زيد والشخص المعين شخص معين وهو غير مفيد فلا بد من التأويل ليكون

الكلام مفيد أو أثبت المحقق الدواني حمل الجزئي ورد على السيد بأنه يجوز أن يحمل جزئي على جزئي آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتقدمه بالذات فالحمل مفيد لوجود التغير وغير مستحيل لوجود الاتحاد بالذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فإن المشار إليه بهذا الضاحك وإن كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متحدان فإن مصداقهما ليس إلا الذات المعينة المشار إليها ويجوز أن يكون حمل الجزئي على الكلّي الذي هذا الجزئي جزئي له كما في قولك بعض الإنسان زيد والتأويل لا يخلو عن التكلف ويرد عليه أن مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يكون وجود واحد قائماً بالحقين فليس معناه إلا أن يكون وجود أحدهما بالأصلالة والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منه والجزئي موجوداً بالأصلالة والكلّي منتزع منه فالجزئي لو كان محمولاً فحملة على الكلّي ليس بصحيح لعدم إصالة وجوده وانتزاعه فكيف ينتزع منه الجزئي بل الأمر بالعكس وما وقع في بعض الإنسان زيد فحمول على العكس أو التأويل ولو كان محمولاً على الجزئي فإما على نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلاً باللاحظة ولا غيرها فلا يمكن الحمل فإنه لا بد فيه من التغاير وإما على جزئي مغاير له ولو باللاحظة والالتفات فالحمل بحسب الظاهر وفي الحقيقة لتصادق الاعتبارين على ذات واحدة والمصنف تمسك بصدق صورة زيد على الصور التي في أذهان الطائفة على كون الجزئي محمولاً وقال التأويل بالألفاظ الراجعة إلى الكلية ياباه العقل السليم فالحق عند المصنف كون الجزئي محمولاً (ولا يجاب) عن هذا الاعتراض (بأن المراد) في تعريف الكلّي (صدقها) أي صدق الصورة (على كثيرين هو) أي الصورة انما ذكر الضمير باعتبار تذكير الخبر (ظل لها) أي لهذه الكثرة يعني كثيرين (ومنتزع منها) أي من الكثرة فهذا عطف تفسيري كاشف بمعنى الظل (واللازم هنا) أي في صدق صورة زيد على ما في أذهان طائفة (ان لها) أي لهذه الصورة (ظلامتعدد) لأن كل صورة من الصور الذهنية منتزعة من زيد فتكون ظلالاً له (لأنها) أي الصورة (ظل متعدد) بطريق الإضافة أي منتزعة عن كثير متعدد (والمطلوب) في تعريف الكلّي (هو الثاني) يعني كون صورة الكلّي ظلامتعدد ومنتزعة منه فلم يوجد فيه ما هو المطلوب في تعريف الكلّي فلا يكون كلياً المجيب السيد الشريف وحاصل الجواب أن الكلّي ما يصدق على كثيرين بأن يكون ظلالاً لكثيرين منتزعا منها في الخارج أو في الذهن بأن يوجد من كل واحد منها بحذف الشخصات معنى واحد بعينه يطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي في أذهان الطائفة ليس كذلك لأن زيداً ليس منتزعا من هذه الكثرة بل وجد زيد في الخارج وانتزع العقل منه هذه الكثرة فلا يكون ظلالاً لكثيرين بل له اطلال كثيرة وفروع مستفادة

منه والمعتبر في الكلّي هو الأول وما يوجد ههنا هو الثاني فلا يكون كلياً ورد المصنف هذا الجواب بقوله (لأن التصادق) الذي بين الصورة الخارجية لزيد وبين الصور المتعددة في أذهان طائفة (يصح) أي هذا التصادق (الانتزاع) أي انتزاع الصورة الخارجية من تلك الصور الكثيرة (والظلية) أي ظلية الصورة الخارجية للصور الكثيرة (فإن الاتحاد من الطرفين) هذا دليل صحة الانتزاع يعني أن الصورة الخارجية متعددة مع الصور الكثيرة والصور الكثيرة متعددة مع الصورة الخارجية فما يصلح له أحد المتعدين يصلح له الآخر فإذا كانت الصور منتزعة من زيد فزيد أيضاً يكون منتزعة منها وإذا كانت أظلالاً له يكون زيد أيضاً ظلالها فصار ظلال كثيرين وهو المطلوب في الكلّي فيصير كلياً تلخيص الردان الصورة الخارجية لزيد والصور الكثيرة متعدّات فالتصنيف به أحدها يتصف به الأخرى فلما كانت الكثيرة أظلالاً لزيد يكون زيد أيضاً ظلالها فصدق على زيد أنه ظل لكثيرين ومنتزع منها وهو المراد في تعريف الكلّي فصدق التعريف عليه فصار كلياً فلا يتم هذا الجواب فاحتج إلى جواب آخر إليه أشار بقوله (بل) اضرب عن قوله لايجاب (المراد) في تعريف الكلّي (تكثر المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستحيل أن تتكثر) تلك الصور في الخارج (بل كلها) أي كل هذه الصور (هوية زيد) أي عين زيد فلا تتكرر تلك الصور في الخارج هذا هو المعتبر في الكلّي تلخيص الجواب أن الكلّي ما يكون له تكرر في الخارج والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وإن كانت لها كثرة في الذهن لكن ليس لها كثرة في الخارج لأن كلها في الخارج عين زيد ولا بد في الكلّي من السكثرة في الخارج ولو لم توجد السكثرة في صورة زيد في الخارج لا يكون كلياً (وأما الكليات الفرضية) كالأشياء واللاممكن مثلاً (والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (فلعدم اشتغالها على الهذية لا ينقبض العقل بمجرد تصورهما عن تجويز تكثيرها في الخارج) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال إن تعريف الكلّي بتجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج غير جامع لخروج الكليات التي لأفراد لها المعقولات الثانية التي ظرف عروضاها الذهن وليس لها أفراد في الخارج إذ لا يجوز العقل تكثر مفهوماتها بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها فيه فلا يصدق تعريف الكلّي عليها مع أنها منه فلا يكون التعريف جامعاً لخروج هذه الكليات منه والجواب أن الكليات الفرضية والمعقولات الثانية لما تشتمل على الهذية والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصور هذه الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود أفرادها وعدمها من تجويز تكثرها بحسب الخارج لعدم الخصوصية والهذية المانعة عن هذا التجويز فصارت كليات فالكلّي ما يجوز العقل تكثره

في الخارج الا ما يكون له كثرة في الخارج بالفعل فالكليات الفرضية لسبب عدم الهذية يجوز العقل تكرها وصدقها على كثيرين (حتى قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات) وتكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالحاصل ان الكليات الفرضية لما تشقل على الهذية كان العلم المتعلق بها علما تعقليا والعلم التعقلي لا يمنع من تجويز التكرار وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية وبهذا يدفع ما قيل ان الالموجود واللامتكرر يمنع العقل من تجويز التكرار فيه بمجرد مفهومه لأن عدم التكرار داخل في مفهومه فيلزم أن يكون جزئيا مع انه كلي وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكرار اشتماله على الهذية وكذا حال المعقولات الثانية ولهذا كان أولى في التعريف بان يقال ما تشقل على الهذية بجزئي وما تشقل عليها فهو كلي (هذا) أي خذ هذا واحفظه ولما فرغ من بيان مفهوم الكلية والجزئية ولا شك انهما صفتان شرع في بيان انهما صفتان لأي شيء بالذات فقال (الكلية والجزئية صفة للمعلوم) أي نفس الشيء من حيث هو هو لأن ما حصل في الذهن له مرتبتان مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض فلا شك ان الشيء الجزئي في هذه المرتبة مشخص بالتشخيص الذهني فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو صالح لكونه كليا لعدم أخذه مع العوارض وقابل لكونه مأخوذا مع العوارض أيضا بخلاف الاول ففي الحقيقة موصوف الكلي والجزئي هو المعلوم . لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون الا كلية فلا تتصف بالجزئية فكيف يقال انهما صفتان للمعلوم . لانا نقول ان أريد بالصورة الذهنية ما قام بالذهن فنعناه كلية وانما هي جزئية مشخصة بالعوارض الذهنية وان أريد ان ما حصل في الذهن انما يحصل اذا تجرد عن التعينات فالجزئي لا يكون حاصل في الذهن فسلم لكن لا يستلزم عدم كونه جزئيا في الذهن اذا أخذ مع التشخصات الذهنية وقد تطلق الصورة العقلية ويراد بها نفس الشيء أيضا أعم من أن يكون كليا وجزئيا (وقيل صفة العلم) القائل السيد السند قال المصنف في الحاشية ذلك مذهب الاوائل وهو الحق بحسب دقيق النظر وان كان جلي النظر يحكم بالاول فان الشخص الذي عليه مدار الجزئية انما هو نحو من الادراك وهو الاحساس لا التعقل وهذا تأويل ما شتهر عن الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئي فافهم انتهى حاصله ان كون الجزئية والكلية صفة للعلم مذهب السابقين وهذا حق يحكم به النظر الدقيق وان كان ظاهر النظر يحكم بكونهما صفتين للمعلوم كما علمت وما يحكم به النظر الدقيق حق لأن التفاوت بين الكلي والجزئي انما هو بحسب العلم فان الشيء اذا علم بالحس يكون جزئيا واذا علم

بالتعقل يكون كليا فباط الكلية والجزئية هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات ويرد عليه ان
 المناطة لا تقتضى الاتصاف بهما بالذات ويجوز أن يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفا بالكلية
 وفي مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر والقول الفصيل في هذا المقام انه ان أريد
 بالتكثيف تعريف الكلى صدقه على كثيرين فالكلية لا تكون صفة للعلم لأن العلم هو مرتبة
 القيام في هذه المرتبة الشئ مشخص ومتعين بالتعريفات الذهنية ولا يصدق على كثيرين بل
 الصادق عليها انما هو المعلوم وان أريد به ما يكون كاشفا لكثيرين فالكلية صفة للعلم لان
 الكشف لا يكون الا في مرتبة القيام وهو العلم والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشفا بعيد وان
 أريد أعم منهما فهما صفتان لهما فانه باعتبار الصدق يكون صفة للمعلوم وباعتبار الكشف يكون
 صفة للعلم فظهر أن هذا النزاع لفظي فافهم (والجزئي لا يكون كاسبا) أى لا يحصل به شئ سواء
 كان كليا أو جزئيا لانه ان حصل به جزئي مبان له سواء كان ماديا أو مجردا يكون كاسبا
 والكاسب يكون محمولا والجزئي ليس بمحمول فكيف يكون كاسبا وان حصل به الكلى
 فهذا الكلى إما الكلى الذى هذا الجزئي فردا أخص منه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون
 من الأخص الى الأعم وإما الكلى الذى ليس هذا الجزئي فردا منه بل مبان له فخاله ما صرف
 تحصيل الجزئي فتأمل فيه وقد يقال بأن الجزئي لا يدرك الا بالحس والحس لا يفيد حسا آخر
 فلا يحصل بالجزئي جزئي آخر وكذا الحس لا يفيد التعقل فلا يحصل به الكلى أيضا
 (ولا مكتسبا) أى لا يكون حاصلا بالغير لانه لا يحصل بالكلى لكون نسبته الى الجزئيات
 متساوية والكاسب لا بد من كونه مرجحا للمكتسب ولا يحصل بالجزئي المبان كما مر قال
 الشيخ في الشفاء اننا لا نستعمل بالنظر في الجزئيات لكونها لا تنهاى وأحوالها لا تثبت وليس
 علمها من حيث هي جزئية يفيدنا كما لا حكميا بالتصورات الكاملة والتصديقات اليقينية
 المفضية الى السعادة القصوى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعنى ليس العلم بها موجبا لاتصافها
 بالصفات الكاملة الحاصلة للمجردات العالية ولتشابهها لها مشابهة تامة اذا حوال الجزئيات
 من حيث أنها لها مما يحصل بالحواس فتزول بزوالها وتتغير بتغيرها فلا يفيد للغاية
 القصوى فان قلت قد يبحث عن أحوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلها جزئيات
 قلت إن الواجب كلى منصرف في فرد وكذا المعقول فالبحث ليس الا عن الكلى وهذا
 لا يتم على مذهب من قال ان الواجب جزئي حقيقى بسيط بحيث كما قال الاشرافيون الا أن
 يقال اننا لا نبحث عن الجزئي المتغير المتبدل بتبدل الأزمان أما الجزئي الثابت القائم أزلا وأبدا
 وغير المتبدل والمتغير الباقي الآن كما كان المقصود للعالم فلا بأس بالبحث عن هذا الجزئي بل

هو أخرى وأولى بالبحث عنه فافهم (وقد يقال) أي يطلق الجزئي (لكل مندرج تحت الكلّي) أي على كل شيء يندرج تحت الكلّي ويحمل الكلّي عليه كالإنسان تحت الحيوان (ويختص) أي الجزئي بهذا المعنى (بالإضافي) أي باسم الإضافي بأن يقال جزئي إضافي (كلاول) أي الجزئي بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثيره (بالحقيقي) أي باسم الحقيقي فالحاصل أن للجزئي معنيين الأول ما يمنع العقل صدقه على كثيرين كما مر سابقا فهذا الجزئي حقيقي لأنه أحق بكونه جزئيا من جزئيته بالنظر إلى حقيقة وجوده والثاني ما يندرج تحت كلّي فهذا جزئي إضافي لأن جزئيته انما هي بالنسبة والإضافة إلى ما يندرج تحته إذ جزئية الإنسان انما هي تحت الحيوان وأما بحسب نفسه فهو كلّي وبين الجزئيين عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في زيد فانه حقيقي لا امتناع صدقه على كثيرين وإضافي لاندراجته تحت كلّي وهو الإنسان ووجود الحقيقي في الواجب عز اسمه على مذهب الحكماء بدون الإضافي لعدم اندراجته تحت شيء ووجود الإضافي في الإنسان لاندراجته تحت الحيوان وعدم الحقيقي لعدم امتناع صدقه على كثيرين ولما فرغ من بيان معنى الكلّي والجزئي وقسميه الحقيقي والإضافي شرع في بيان النسبة بين الكلّيين فقال ﴿الكلّيان﴾ ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين ولا بين الجزئي والكلّي لأن النسبة بجميع أقسامها الأربعة لا تتصور بين الجزئيين لانهما إما أن يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط وإما أن يكونا متحدين فيكون بينهما التساوي فقط ولا يتصور كون الجزئي أعم من الجزئي الآخر وكذا حال الجزئي والكلّي لأن الكلّي إما أن يكون مباينا للجزئي ولا يكون الجزئي فردا لهذا الكلّي فيكون بينهما نسبة التباين وإما أن يكون أعم منه ويكون الجزئي فردا منه فيكون بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا ولا يتصور التساوي والعموم من وجه فالنسبة بأقسامها الأربعة لا تكون إلا بين الكلّيين فلماذا جعل مقسمها كليين (ان تصادقا كلياً) أي يصدق كل واحد من الكلّيين على ما كل ما يصدق عليه الكلّي الآخر (فتساويان) فيقال لذين الكلّيين انهما متساويان كالإنسان والناطق فانه يقال كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان والتساوي كما يكون في المفردات كذلك يكون في القضايا الكن في المفردات باعتبار الصدق وفي القضايا باعتبار التحقق لعدم صدقها على شيء أصلاً فان قلت إن النائم لا يصدق عليه المستيقظ في حاله تومه فلا تصادق بينهما مع انهم قائلون بنسبة التساوي بينهما قلت المراد بالتصادق أن ينعقد منهما قضيتان موجبتان مطلقتان عامتان ولا شك في ان يصدق كل نائم مستيقظ بالفعل وكل مستيقظ نائم فصارا متساويين (والا) أي وان لم يتصادقا (فتعارقا) بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر (فان كان) أي هذا

التفارق (كليا) بحيث لا يصدق شيء من أحدهما على شيء من الآخر (فتباينان)
 أى فهذان الكليان متباينان كالانسان والفرس فان شيئا من افراد الانسان لا يصدق عليه
 الفرس ولا شيء من افراد الفرس يصدق عليه الانسان فرجهما الى سالتين دائمتين
 (وان كان) أى التفارق (جزئيا) بحيث يصدق أحدهما فى الجملة بدون
 الآخر (فاما ان يكون) هذا التفارق (من الجانبين) بان يصدق كل منهما
 بدون الآخر فى بعض المواضع (فاعم وأخص من وجه) أى فكل واحد منهما أعم
 من الآخر من وجه وأخص منه من وجه كالحيوان والأبيض فان الحيوان يوجد
 بدون الأبيض فى الفرس الأسود مثلا والأبيض بدونه فى الثوب الأبيض ويجتمعان فى
 الفرس الأبيض فكل واحد منهما أعم من الآخر وأخص منه فان الحيوان أعم من
 الأبيض بحسب وجوده فى غيره وأخص منه بحسب وجود الأبيض فى غير الحيوان
 والأبيض أعم من الحيوان بحسب وجوده فى غيره كالثوب وأخص منه بحسب وجود
 الحيوان فى غير الأبيض وهو الفرس الأسود (أو من جانب واحد فقط) أى يكون
 التفارق من جانب أحد الكليين دون الآخر (فاعم) أى الكلى المفارق أعم
 (وأخص) أى غير المفارق أخص (مطلقا) أى لجميع الوجوه لا من وجه كالحيوان
 والانسان فان الحيوان مفترق عن الانسان بوجوده فى الفرس وعدم وجود الانسان فيه
 فهو أعم منه والانسان ليس مفترقا عنه فى شيء من المواضع فهو أخص منه (واعلم ان
 نقيض كل شيء رفعه) أى رفع ذلك الشيء فنقيض الانسان مثلا رفع الانسان وهو الانسان
 والنقيض به - هذا المعنى يشمل لنقيض كل شيء سواء كان مفردا أو قضية وما قيل من انه
 لا نقائص للمفردات فهو بمعنى آخر سيحجى - يسانه فى مبحث التناقض فى القضايا وهنا
 اشكال وهو ان ارتفاع النقيضين رفع له - ما فيكون نقيضا للنقيضين وارتفاع النقيضين
 محال واستحالة أحد النقيضين يستلزم وجوب نقيض الآخر فيلزم ان يكون النقيضان
 واجبا وهو يستلزم اجتماع النقيضين + والجواب عنه ان معية ارتفاع النقيضين محال
 فيستلزم وجوب نقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجواز ان
 يكون وجود أحدهما وارتفاع الآخر فافهم (فنقيض المتساويين) أى رفع
 المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل ما يصدق
 عليه رفع الآخر كالانسان والناطق فان رفع الانسان وهو الانسان يصدق على كل
 ما يصدق عليه رفع الناطق وهو اللاناطق وبالعكس (والا) أى وان لم يكن بين
 (١٥ - م أول)

تقيضي المتساويين تساوي تصادق (فتقارقا) أي التقيضان (في الصدق) أي
يصدق أحد التقيضين بدون تقيض الآخر (فيلزم صدق أحد المتساويين بدون
الآخر) لأنه إذا صدق تقيض أحد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوي والا يلزم
اجتماع التقيضين ولما لم يصدق تقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الأول
فيلزم صدق أحد المتساويين بدون صدق الآخر هذا خلف أي وجود أحد المتساويين
بدون الآخر باطل لأنه يرفع التساوي بينهما فلا بد حينئذ من التساوي بين تقيضيهما لئلا
يلزم الخلف كالألّا انسان واللائناطق فان كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر
وان لم يكن كذلك بل يصدق اللّا انسان على شيء ولا يصدق الللائناطق عليه فوجد
الناطق مع اللّا انسان فيصدق الناطق بدون الانسان فلا يبقى التساوي بين الناطق
والانسان لأنه لا بد فيه من لزوم التصادق بينهما فيلزم الخلف (وههنا) أي في لزوم
التفارق عند عدم التصادق (شك قوي) لا يدفع بسهولة (وهو) أي الشك (ان
تقيض التصادق رفعه) أي رفع التصادق بأن يسلب التصادق بين التقيضين (لا
صدق التفارق) بأن يصدق عين أحدهما على تقيض الآخر حاصل الشك منع قوله
والافتقار بأن عدم وجود التصادق يستلزم رفعه بأن يكون سلبه سلبا محضاً لأن تقيضه
لا يستدعي صدق التفارق لعدم كونه تقيضاً له ولا لازماً له لأنه يستدعي غاية وجود
الموضوع بخلاف الأول لأنه إذا لم يصدق كل اللّا انسان لناطق يصدق بعض اللّا انسان
ليس بلناطق وهو لا يستلزم بعض اللّا انسان ناطق لأن السالبة المعدولة لا تستلزم
صدق الموجبة لصدق الأولى بدون وجود الموضوع بخلاف الثانية (وربما يكون
تقيض المتساويين مما) أي من جنس الذي (لا فردله) أي لذلك التقيض (في نفس
الامر) بدون اعتبار المعبر وفرض الفارض (كنقائض المفهومات الشاملة) أعني اللّاشيء
واللا يمكن فان الشيء والممكن من المفهومات الشاملة واللا شيء واللا يمكن من نقائضهما
ليس لهما افراد في نفس الامر لان كلاهما وجد في عالم الواقع لا يخلو عن شيء وممكن وليس شيء
فيه يصدق عليه اللّاشيء واللا يمكن والا يلزم اجتماع التقيضين (فيصدق في)
نقائض هذه المفهومات (الأول) أعني رفع التصادق بأن يكون سالبة معدولة بأن يقال
بعض اللّاشيء ليس بلاممكن (دون الثاني) أعني صدق التفارق بأن يقال بعض اللّاشيء
يمكن فعلم ان عدم التصادق يستدعي رفعه لا صدق التفارق (وما قبل بأن صدق
السلب على شيء لا يقتضي) أي هذا الصدق (وجوده) أي وجود ذلك الشيء (وحينئذ)

أى إذا كان عدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصادق يستلزم التفارق) لان رفع التصادق والتفارق حينئذسيان في عدم اقتصار الوجود قال في الحاشية هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى حاصل الجواب ان تقيض المتساويين في قوة القضية وليست معدولة بل قضية سالبة الطرفين ولاشك ان هذه القضية لا يقتضى صدقها وجود الموضوع فان كل لاشئ لا يمكن في معنى ان كلما ليس بشئ ليس يمكن فسالبتها تكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ما ليس بشئ ليس بلا يمكن ولاشك ان سلب السلب هو الايجاب فيكون في قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض الاشئ ممكن فظهر استلزام رفع التصادق صدق التفارق ويرد عليه ان نقائض المفردات ليس فيها سلب النسبة لينفقد منها قضية يحصل بها المقصود (فبعد تسليمه) أى قول القائل أشار به الى عدم تسليمه أولا وورود المنع بان يمنع على اسم ان وهو قوله صدق السلب الخ بأنه ليس في تقيض المتساوى صدق لسلب النسبة لانه من خواص القضايا وفي نقائض المفردات لا اعتبار لها وقد يمنع على خبر ان وهو قوله لا يقتضى وجوده بان الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب أو غيره يقتضى الوجود كما سيجىء تحقيقه في التصديقات فلا يصح قوله لا يقتضى وجوده (انما يتم) أى لا يتم هذا الجواب (الا اذا كانت تلك المفهومات) أى المفهومات الشاملة (وجودية) ليس السلب جزأ من لفظها في الذهن كالشئ والممكن فالجواب تام فان تقيضهما يكون سالبة والسلب لا يقتضى الوجود ورفعه يستلزمه رفع التصادق والتفارق حينئذ يكون سواء في اقتضاء الوجود فيستلزم أحدهما الآخر (وأما اذا كانت) تلك المفهومات الشاملة (سلبية) بان يكون جزأ من لفظها (كلا شريك البارى ولا اجتماع التقيضين) فانها من المفهومات الشاملة لان لا شريك البارى ولا اجتماع التقيضين يصدقان على كل ما هو في الواقع فيكون تقيضاهما وهو شريك البارى واجتماع التقيضين وجوديين ينعدم منهما قضية موجبة وهى كل شريك البارى اجتماع التقيضين فهى غير صادقة لانها موجبة والموجبة تقتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلاشك انها غير صادقة ويلزم ان يكون تقيضها هو تقيض شريك البارى ليس باجتماع التقيضين صادقا وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلامساغ) أى لا مجرى ولا سبيل (لذلك) أى الجواب المذكور بما قيل (فيه) أى في تقيض تلك المفهومات السلبية لما عرفت (فلاجواب) حينئذ لهذا الشك (الابتصاص الدعوى) أى

كون تقيض المتساويين متساويين مخصوص (بغير تقائض تلك المفهومات) أى
الشاملة . حاصله ان دعوى نسبة التساوى بين تقيضى المتساويين ليست عامة تجرى فى كل
تقيض من تقائض المتساويات بل مختصة بغير تقائض المفهومات الشاملة يعنى اذا كان
المتساويان من المفهومات الشاملة لا تكون هذه النسبة بين تقيضيهما وأما اذا كانا غير
ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا تكون متخلفة عنهما لان ما هو تقائض غير المفهومات
الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولا شك ان السالبة
المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصادق يستلزم
التفارق ويصح حينئذ ما قال المصنف والافتراق فافهم (هذا) من أسماء الأفعال
يعنى خذ أى خذ هذه الأمور واحفظها . فان قيل تخصيص القواعد لا يناسب
هذا الفن . قلنا التعميم المقصود انما هو بقدر الطاقة البشرية وادخال هذه الأمور
يوجب خللا فى النسب كما علمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقا
بتلك التقائض فخرجها غير مضر قال الأستاذ المحقق فى معارج العلوم ان الحق فى
الجواب عندى ان التصادق بين الاشئ واللاممكن على طريق الحقيقة حق والموجبة فيها
انما تقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت ثم اعترض عليه بان طرف التصادق نفس الامر
فلا بد من ثبوت الطرفين فيهما مع انه لا وجود لهما فيها ثم أجاب بقوله أقول فرق بين
التصادق النفس الامرى بالفرض الفارض وبينه مع والثانى لا يستلزم الوجود الا بالفرض
كما ان الاول يستلزم كونه بدون وجود لا يحتاج الى ما أجيب فى المشهور من تخصيص
الدعوى بغير تقائض المفهومات الشاملة ولك أن تقول ان مقصد المخصص ان اجراء هذه
الاحكام بحسب نفس الامر لا يكون الا بالتخصيص وكون شريك البارئ متمتعاً بفضيلته
حقيقية لم تثبت عند المصنف فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص
فتأمل فانه دقيق (وتقيض الأعم والأخص مطلقا بالعكس) أى بعكس العينين بان
ما كان أعم فى العينين يكون تقيضه أخص من تقيض ما كان أخص فيهما وما كان أخص
فى العينين يكون تقيضه أعم من تقيض ما كان أعم فيهما كالحيوان والانسان فان
الحيوان أعم فتقيضه وهو اللانسان يكون أخص من تقيض الانسان وهو اللانسان لعدم
وجوده بدون اللانسان ووجوده بدون اللانسان فى الفرس فصار أعم والانسان كان
أخص فيهما يكون تقيضه وهو اللانسان أعم كما علمت (فان انتفاء العام ملزوم انتفاء
الخاص) هذا دليل كون تقيض الأعم أخص حاصله ان انتفاء الخاص لازم لانتفاء

العام وانتفاء العام ملزومه فاذا وجد الملزوم وجد اللازم فكما وجد انتفاء العام وجد انتفاء الخاص وهذا معنى كون تقيض الاعم اخص (ولا عكس) اشارة الى كون تقيض الاخص اعم بانه لا عكس بان يكون انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام بحيث كلما وجد انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقا لمعنى العموم) أى لتحقيق معنى العموم وهو كونه شاملا للاخص وغيره فلو كان انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام لم يوجد العام بدون الخاص فلا يبقى العموم هذا خلف (وشكك بان اجتماع التقيضين اعم من الانسان) لوجوده في الانسان وغيره (مع ان بين تقيضيهما) أى اجتماع التقيضين واللانسان (تباينا) لان اللانسان لا يصدق عليه اجتماع التقيضين ولا بالعكس فبين الاجتماع التقيضين واللانسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين تقيضيهما تباينا فانتقض قولكم ان تقيض الاعم والاخص بالعكس • وان قلت ان اجتماع التقيضين لا يصدق عليه الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق تقيضه وهو اللانسان ويصدق على غيره أيضا فصار اعم منه فكيف يكون بينهما تباين • قلت ان اجتماع التقيضين محال لا يصدق عليه شيء من الانسان واللانسان لان صدق الشيء يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع التقيضين لجواز صدق تقيض الانسان في ضمن السالبة البسيطة بان يقال اجتماع التقيضين ليس بانسان لافي ضمن الموجبة المعدولة ليقضى وجود الموضوع ولا يصدق عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع التقيضين (وأيضا) هذا شك آخر على قوله وتقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقريره (ان الممكن العام اعم من الممكن الخاص مطلقا) لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين فاذا وجد سلب ضرورة الطرفين لاشك في تحقق سلب ضرورة احد الطرفين فيه ولا يلزم من سلب أحدهما سلبهما وهذا هو العموم والخصوص مطلقا (فكل لا يمكن عام لا يمكن خاص) لان اللا يمكن العام تقيض العام واللا يمكن الخاص تقيض الخاص وكما وجد تقيض العام وجد تقيض الخاص فيصدق على اللا يمكن العام اللا يمكن الخاص (وكل لا يمكن خاص اما واجب أو ممتنع) لان سلب ما لا يكون طرفاه أى الوجود والعدم ضروريين لا يخلو من ان يكون وجوده ضروريا أو عدمه ضروريا فالاول هو الواجب تعالى والثاني هو الممتنع فصار اللا يمكن الخاص اما واجبا أو ممتنعا (وكلاهما) أى الواجب والممتنع (يمكن عام) لان الواجب أحد جانبيه وهو العدم ليس بضروري بل ممتنع لضرورة وجوده والممتنع أحد جانبيه وهو الوجود غير ضروري بل ممتنع لضرورة

عدمه فالواجب والممتنع يوجد في كليهما عدم ضرورة أحد الجانبين فصار ممكنا عاما
 فينتج كل لا يمكن عام يمكن عام بان كل لا يمكن عام لا يمكن خاص وكل لا يمكن خاص اما واجب
 أو ممتنع فكل لا يمكن عام اما واجب أو ممتنع وكلاهما يمكن عام فصار كل لا يمكن عام ممكنا
 عاما هذا خلاف (والجواب ما مر من التخصيص) بان بيان النسبة بين تقيض الاعم
 والاخص بالعموم والخصوص مختص بما وراء المفهومات الشاملة كاليمكن العام وغيره
 فعدم وجود هذه النسبة بين تقائض هذا المفهومات لا يضرنا (وبين تقيض الاعم
 والاخص من وجه تباين جزئي) وهو التباين في الجملة سواء كان في ضمن التباين الكلي
 أو العموم من وجه (كالتباينين) يعني كما يكون بين تقيض المتباينين تباين
 جزئي كذلك بين تقيض الاعم والاخص من وجه أيضا تباين جزئي (وهو التفارق في
 الجملة) في بعض المواد (لان بين العيين) أي عين الاعم وعين الاخص من وجه
 (تفارق لهذا) اصدق أحدهما بدون الآخر في بعض المواد وكذلك بين عيني المتباينين
 وهو ظاهر (فثبت يصدق عين أحدهما) أي الاعم والاخص أو أحده المتباينين
 (يصدق تقيض الآخر) يصدق أحدهما بدون الآخر (وقد يتحقق) أي التباين
 الجزئي (في ضمن التباين الكلي) أي يكون بين الكليتين تباين كلي أي التفارق في
 جميع المواد ويتحقق في ضمنه التباين الجزئي وهو التفارق في بعض المواد أيضا
 (كاللاحجر واللاحيان) فان بينهما عموم وخصوص من وجه لوجود اللاحجر
 واللاحيان في بعض المواد كالثوب مثلا ووجود اللاحجر في الفرس بدون اللاحيان
 ووجود اللاحيان في الحجر بدون اللاحجر فيه وبين تقيضهما تباين جزئي في ضمن
 التباين الكلي لان تقيض الحجر هو الحجر وتقيض اللاحيان هو اللاحيان فالجحر واللاحيان
 متباينان تباينا كلياً (والانسان واللائاطق) مثال للمتباينين اللذين بين تقيضهما تباين
 جزئي متحقق في ضمن التباين الكلي فان الانسان واللائاطق متباينان تباينا كلياً وبين
 تقيضهما وهو الانسان واللائاطق أيضا بينهما تباين كلي (وقد يتحقق) أي التباين الجزئي
 (في ضمن العموم من وجه) أي يكون بين التقيضين عموم وخصوص من وجه ويتحقق
 التباين الجزئي في ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عموم وخصوص من وجه
 لصدقهما على الانسان الابيض وصدق الابيض بدون الانسان كما في الثوب الابيض وصدق
 الانسان بدون الابيض في الانسان الاسود وبين تقيضهما وهو الانسان واللائاطق
 أيضا عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللاانسان

بدون اللاأبيض في الثوب الأبيض وصدق اللاأبيض بدون اللاإنسان في الإنسان الأسود (والحجر والحيوان) مثال للتباينين اللذين بين تقيضيهما عموم وخصوص من وجه فان الحجر والحيوان متباينان وهو ظاهر و بين تقيضيهما وهو اللاحجر واللاحيوان عموم وخصوص من وجه لصدق اللاحجر واللاحيوان على الشجر مثلا وصدق اللاحجر بدون اللاحيوان في الإنسان وصدق اللاحيوان بدون اللاحجر في الحجر (وهنا) أى في تقيض الأعم والأخص من وجه (سؤال) أى شك بالمفهومات الشاملة كمثل مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب الذى مر ذكره تقرير السؤال ان الثى واللإنسان بينهما عموم وخصوص من وجه لان بين عين العام وتقيض الأخص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين تقيضيهما وهو اللأشئ والإنسان ليس بتباين جزئى اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر فى نفس الامر فصار الصدق فيهما معتبرا فيه أيضا واللأشئ لا يصدق على شئ فيها فلا تباين بالمعنى المذكور وكذا بين اللأشئ والإنسان تباين كلى بناء على ان بين تقيض الأعم وعين الأخص يكون مباينة كلية مع انه ليس بين تقيضيهما مباينة جزئية بل عموم وخصوص مطلقا ضرورة ان كل لاإنسان شئ بدون العكس وقد تقرر بان المفهومات الشاملة كالشئ والممكن يكون بين تقيضيهما وهو اللأشئ واللاممكن تباين كلى لعدم وجودهما وصدقهما على شئ فيصدق ان كلامهما لا يصدق على الآخر وهذا هو التباين الكلى و بين نقائص هذه النقائص وهو اللأشئ والممكن يتحقق التساوى فهنا صار التساوى بين تقيضى المتباينين وكذا بين اجتماع التقيضين واللإنسان تباين كلى و بين تقيضيهما وهو اللا اجتماع التقيضين والإنسان عموم وخصوص مطلقا فهنا يكون العموم والخصوص مطلقا بين تقيضى المتباينين والجواب بتخصيص هذه القاعدة بغير نقائص المفهومات الشاملة والكليات الفرضية وقد يجاب بان المتباينين قد أخذ في مفهومهما التفارق وهو يقتضى ان يكون لكل منهما افراد ولكن لا يصدق واحد منهما على واحد من الآخر فبين اللأشئ والإنسان لا يكون مباينة لان اللأشئ ليس له افراد يكون صدقه عليها مفارقات عن الإنسان والقاعدة المذكورة من ان بين الأعم وعين الأخص مباينة كلية انما هى فى الكليات التى لها افراد فى نفس الامر لا مطلقا هذا . فان قلت ان التباين الجزئى خارج عن النسب الاربع فاختل الحصر فيها . قلت المقصد حصر النسب الممتدة الاجتماع فى الاربع والتباين الجزئى ليس كذلك

لانه يجتمع مع التباين الكلى والعموم من وجهه • ثم الما فرغ من بيان التسبب بين
الكليتين شرع في بيان حال الكلى بحسب الافراد التى تحتها فقال (الكلى اما عين
حقيقة الافراد) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلى لا غير كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر
وبكر وخالد فان حقيقة كل منهما ليس الا الانسان • فان قلت ان هذه اشخاص
لأفراد والفرد عندهم ما يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه فكيف يكون الكلى
عين حقيقة بل يكون جزء حقيقة لدخول القيد فيه • قلت قد تطلق الافراد على
الاشخاص فالمراد ههنا الاشخاص ولا شك ان الكلى عين حقيقة لان الشخص
مالا يكون القيد والتقييد داخل فيه بل عارض له وخارج عنه معتبرا فى اللحاظ فقط لافى
الملحوظ فالفرق بين الماهية الكلية التى هى عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو فى
اللحاظ من دون ان يدخل شئ فى أحدهما دون الآخر (أو داخل فيها) أى داخل
فى حقيقة الافراد كالحیوان بالنسبة الى افراده النوعية كالانسان والفرس فانه داخل
فى حقيقة الانسان لان حقيقة هو الحيوان الناطق والحيوان داخل فى هذا المجموع
(وجزء تمام مشترك بينهما) أى بين تلك الحقيقة (وبين نوع آخر) والمراد بتمام
المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواء ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك أو جزؤه
كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس ماسواء مشترك كإينهما والجسم
الذى هو أيضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لا غير ومباين له (أولا)
أى لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشترك كإين الانسان وغيره بل هو مختص
بالانسان أو يكون مشترك كالكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشترك كإين
الانسان والفرس لكنه ليس بتمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشتركهما وهو
الحيوان فالاول النوع والثانى الجنس والثالث الفصل (ويقال لها) أى لتلك
الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات • فان قلت ان الذاتى ما يكون
منسوب الى الذات والاول عين الذات لا منسوب اليها والالزم كون الشئ منسوب الى نفسه
• قلت الذاتى فى اللغة ما كان منسوب الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع فى
الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس عارضا ولا خارجا عن الذات
أو يقال التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه فى الاول بحسب اللحاظ والاعتبار فقط
(وربما يطلق الذاتى بمعنى الداخل) لاما كان عين الذات فعلى هذا الاطلاق للقسم
الاول ذاتى بل يختص بالقسمين الاخيرين ويصح اطلاق الذاتى بالمعنى اللغوى ويكون

اللفظ حينئذ على ظاهره والذاتي في فن البرهان عبارة عن اللاحق للشيء لذاته ولما يساويه وهو غير الذاتي في إيساغوجي أي الكليات الخمس لأنه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشيء ويطلق على معان أخر منها ما يمنع انفكاكه عن ماهية الشيء ومنها ما يجب إثباته ومنها ما يمنع رفعه عن الماهية والتفصيل مذكور في شرح المطالع (أوخارج) عن حقيقة الأفراد (ومختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية أو جنسية كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان والماشى بالنسبة إلى الحيوان فانهما مختصان بهما (أولا) أي ليس مختصا بحقيقة واحدة بل يوجد في حقائق كثيرة مختلفة كالماشى بالنسبة إلى الإنسان فانه خارج غير مختص بحقيقة بل يعم الإنسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) أي للخارج المختص وغيره (عرضيات) لكونهما عرضيين لما تحتها فالعرض هو الخارج المحمول سواء كان مختصا بما يحمل عليه كالخاصة أو عام عنه كالعرض العام والعرض في فن البرهان معناه هو الخارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفي فن قاطيغورياس مفسر بالقائم بالموضوع وهو مقابل للجوهر (والجمهور) أي أكثرهم على أن العرض غير العرضي يعني العرض والعرضي متباينان لأن العرض ليس بمحمول والعرضي يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله ولغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضي للآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدأ للعرضي والعرضي عبارة عن هذا المبدأ مع شيء آخر فصار مركبا ولا شك أن المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أي العرض غير المحل (حقيقة التميز) متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أي كل من العرض والعرضي والمحل مغاير للآخر بحسب الحقيقة وقد عرفت التباين بين الأولين وأما بين العرض والمحل فلأن المحل ما يقوم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لا يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضي معه لأنه مشتق من العرض وإذا كان المبدأ مغايرا له بالذات فكيف يكون المشتق متحدامعه بحسب الذات (قال بعض الأفاضل) وهو المحقق الدواني في الحاشية القديمة (طبيعة العرض لا بشرط شيء) أي لا يوجد معه شرط شيء من القيام وغيره (عرضي) محمول على ما تحته كالأبيض مثلا إذا أخذ لا بشرط شيء بل أخذ بمعناه من حيث هو فهو عرضي (وبشرط شيء المحل) أي ما قام به كالأبيض إذا أخذ بشرط الثوب الأبيض فهو المحل (وبشرط لا شيء) أي بشرط عدم ما قام به (العرض المقابل للجوهر) لأن الجوهر هو الموجود لا في موضوع

(١٦ - م أول)

والعرض مقابل له معناه موجود في موضوع فحاصل كلام بعض الافاضل انه لا فرق بين العرض والعرضي والمحل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو فهو ويحمل على الجسم ويتعد معه ويحمل على البياض ويتعد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي لان مبداه كان قائما به فهذه الجهة يتعد معه ويحمل عليه واتحاده مع البياض ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه وقائما بل اتحاده معه ذاتي لانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عنده هذا المحقق معني بسيط لان تركيبه اصلا وكذا الاسود ويعبر عنهم بالفارسية بـسياه وسفيد ولا مدخل فيه للموصوف لاعاما ولا خاصا (ولذا) أي ولو كان الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار (صحيح النسوة أربع) هذا استشهدا لاتحاد العرضي بالمحل لان الاربع عرضي خارج عن النسوة والمحل يقتضي الاتحاد واذا حمل على النسوة التي هي المحل بالمواطآت علم ان العرضي والمحل متحدان (والماء ذراع) استشهدا لاتحاد العرض والمحل بان الذراع عرض لانه من المقدار المخصوص الذي هو قسم من العرض ومحمول على الماء الذي هو المحل بالمواطأة فلم يكن الاتحاد بينهما مالم يصح الحمل فصحة الحمل دليل الاتحاد ويرد عليه ان الاربع محمول على النسوة عرضي لها ومتعد معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعنى المذكور وليس محمولا بالمواطأة على الماء بل بتقدير ذو وان لم يكن في اللفظ مذكورا ولو سلم الحمل فهو ولا يقتضي الاتحاد بالذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر (ومن ثم) أي من أجل عدم التباين بين هذه الثلاث (قال) ذلك الفاضل (ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لاعاما ولا خاصا) لان المشتق عرضي متعد مع المبدأ وهو حال قائم بالمحل لا يدخل فيه المحل ولا يتركب منه ومن الحال والنسبة فلا يدخل في المشتق ايضا لان حال المتحددين بالذات في البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو القدر الناعت) الذي يعبر عنه في الاسود والابيض بالفارسية بـسياه وسفيد في الابيض ليس الموصوف داخلا لاعاما بان يكون معناه الشيء الابيض ولا خاصا بان يكون معناه الثوب الابيض واستدل عليه بانه لو كان مفهوم الشيء داخلا في المشتق كالناطق مثلا لا يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل لان مفهوم الشيء عرض عام لما تحته ودخول العرض العام في الفصل باطل كما لا يخفى ولو كان مصداقه داخلا فيه سواء كان عاما أو خاصا لكان المعنى في ثبوت

الضاحك للأنسان الإنسان له الضحك أو شئ له الضحك والشئ الذي له الضحك ليس إلا الإنسان فصار ثبوت الضاحك للإنسان ثبوت الشئ لنفسه وهو ضروري مع ان ثبوت الضاحك له بالامكان فانقلب الامكان بالوجوب هذا خلف ورد بان مفهوم المشتق ليس فصلا بل ما يعبر عنه فلم يلزم دخول العرض العام في الفصل وثبوت الشئ لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد ففي ثبوت الضاحك للإنسان وان كان في ضمنه ثبوت الإنسان للإنسان لكن مع قيد زائد وهو الضحك وبهذا القيد خرج عن الضرورة (وهذا هو الحق) يحتمل ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق بسيط ويحتمل ان يكون اشارة الى ما يتفرع عليه وهو اتحاد العرض والعرضي والمحل كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت ما فيه (ويؤيده) أي التغير الاعتباري بين هذه الثلاث (ما قال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال في القاموس سينا مقصورة جد أبي علي الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض في أنفسها هو وجودها بمحالتها) فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتيهما فان المتباينين لا يتحدان فأيد قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم التغير بين تلك المفهومات بالذات ويرد عليه ان التأيد ليس في محله لان الظاهر من كلام الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطي لا سبيل لوجودها في نفسها الا بقيامها في محالها لا القيام بنفسها كما في الجواهر لان وجود الاعراض والمحال وجود واحد قال في الحاشية يرد على ما ذهب اليه الشيخ انه يلزم ان تكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها بهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللازم من البديهيات والشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شئ واحدا موجودا بوجودين لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين في هذه الصورة فها هو جوا بكم فهو جوا بنا غاية ما يقال في التفصي عن الفريقين ان بطلان التالي على تقدير التداخل ممنوع فالتقطة الواحدة انما تعرض للخطين من حيث اتحادهما في المبدأ والمنتهى وتلك الحثية مصدحة لذلك وان لم يعلم كنهه انتهى فعلم من هذا ان المصنف لم ير ض باتحاد الوجود كما يدل عليه قوله يرد على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة تحتمل الرضا به فالحق ما قاله الاستاذ قدس سره في هذا المقام ولعمري ان المصنف لم يأت بما يميز الحق عن الباطل بل أتى بالفاظ دائرة بينهم ما وقد يدفع الاشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين اما منفصلان وتداخل نقطتهما بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال

فان ماهناك ليس نقطة واحدة مشتركة قائمة بمحلين بل تقطنين موجودتين بوجودين قائمتين في محلين متداخلتين مشتركتين في الخيز والوضع والاشتراك فيهما لا يوجب الاتحاد في الوجود لانهما كونهما موجودة بوجودين ولا قيام واحد بمحلين واما الخط واحد متصل يخرج الوهم منه خطين ونقطة موهومة مشتركة بين هذين الخطين فحل هذين الخطين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل وينتزع الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انهما مبدأ الكل ومنتهى له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها بمحلين فافهم (فالكليات خمس) هذا تقرير على ما سبق من قوله ثم الكلي الخ فعلم منه ان الكليات خمس لازائد ولا ناقص كما عرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) أي الجنس (كلى مقول) أي محمول (على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان تكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الاخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك (في جواب ماهو) يعني اذا سئل بما هو يقع في جوابه فلفظ الكلي جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل بميزه عن الانواع وفصولها القرينة وخواصها فانها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ماهو خرج الفصول البعيدة والعرض العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنهم لا تقع في جواب ماهو فان قلت ان الكلي هو المقول على كثيرين فبذلك كراهيما يستغنى عن ذكر الاخر فاجبه ذكرهما قلت المقصود في التعريفات احاطة الماهية وان كان التميز خاص لا بدونه ايضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصد لا يقال ان المقول على كثيرين والكلي مترادفان يشمل أحدهما لما يشمله الاخر ويحيط أحدهما بما يحيط به الاخر فليس في ذلك المقول على كثيرين بعد الكلي احاطة تامة لم تكن قبل ذلك فلا يصح انه غير مفيد للاحاطة التامة لانا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجالية والتفصيلية معا فدلالة الكلي اجالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذكر كليهما في التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (فان كان) أي الجنس (جوابا عن الماهية وجميع المشاركات) يعني اذا سئل عن الماهية وجميع مشاركتها في ذلك الجنس يقع الجنس في الجواب (فقريب) أي فهذا الجنس يسمى قريبا كالحیوان فانه جواب عن ماهية الانسان وجميع مشاركتها في الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع في الجواب حيوان فالحيوان جنس قريب للانسان (والا) أي وان لم يكن

جوابا عن الماهية وجميع المشاركات بل يكون جوابا عنها وعن بعض المشاركات (فبعيد)
 كالجسم فانه اذا سئل عن الانسان والافلاك والجمادات يقع في الجواب انها جسم واذا سئل عن
 الانسان والفرس لا يقع في الجواب انها جسم بل يقال انها حيوان فعلم ان الجسم جنس
 بعيد للانسان لوقوعه في الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها . فان قلت ان
 الانسان مع الافلاك كما يصدق عليهما انها جسم كذلك الانسان والفرس يصدق عليهما
 انها جسم والجسم مشترك بينهما كما بين الانسان والجمادات والافلاك فما وجه وقوعه في
 الجواب اذا سئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذا سئل عن الانسان والفرس
 مع عدم الفارق بينهما . قلت ان ماهو سؤال عن تمام المشترك بين الامور المسؤل
 عنها وتمام المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك ما لا يكون
 مشتركا سواء ولو كان لكان جزءه والجسم ليس كذلك لان ما سوى الجسم وهو الحيوان
 مشترك بين الانسان والفرس بخلاف الحيوان فانه ليس سواء شيئا مشتركا بينهما ما فان
 الجسم وان كان مشتركا لكنه جزء الحيوان وفي ضمته وليس غيره وسواء وتمام المشترك
 بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواء جزء مشترك بينهما (وهنا) أي
 في الجنس (مباحث) أي تفتيشات (الاول ان ماهو سؤال عن تمام الماهية المختصة)
 سواء كانت مختصة بالاشخاص أو الانواع أو الاجناس من حيث الخصوصية (ان
 اقتصر فيه) أي ان اختصر في السؤال على (أمر واحد) ولم يذكر فيه أمور متعددة
 كما اذا سئل عن زيد مثلا بما هو (فيجاب بالنوع) أي يقع في الجواب النوع وهو الانسان
 في الحاشية ان كان أمرا جزئيا (أو الحد التام) أي يقع في الجواب عن السؤال بأمر
 واحد الحد التام في الحاشية اذا كان هذا الأمر كلياً سواء كان نوعاً أو جنساً كما
 اذا سئل عن الانسان بما هو فيقع في الجواب الحيوان الناطق واذا سئل عن الحيوان فيقع
 الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة في الجواب . فان قلت ان الحد التام يقع في
 الجواب عن السؤال بأمر جزئي أيضا فوجه تخصيصه بكونه كليا . قلت وان صح
 بحسب المعنى وقوع الحد التام في جوابه لكن لا يجاب به لان الاجمال يكفي والتفصيل
 مستدرك وقال الاستاذ قدس سره ان التردد على سبيل منع الحلولا الحقيقة والجمع
 فيجاب بكل واحد منهما في السؤال عن أمر جزئي أيضا لان السؤال عن الماهية من حيث
 هي فلا يقع في الجواب الماهية كذلك ولا اعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد
 منهما مفرد ومورد لتحقق هذه الماهية ولك ان تقول لما كفي الاجمال الذي يعبر

عنه بلفظ واحد فالاطالة بإيراد اللفظين والتفصيل لأفائدة معتدة بها فيه . فان قيل
 اذا سئل عن الشخص الذي تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع في جوابه النوع أو الحد
 التام فاختل الحصر فيه . ما . قلنا ان ما هو سؤال عن الماهية والمراد بالماهية ههنا هي
 الحقيقة الكلية المعرأة عن الوجود دون ما به الشيء هو هو فحينئذ لا يصح السؤال بما هو فيما
 يكون تشخصه عين ذاته كالواجب تعالى فافهم (وعن تمام الماهية المشتركة) أى ما هو
 يكون سؤالاً عن تمام الماهية المشتركة (ان جمع) فى السؤال بما هو (بين أمور
 فيجاب بالنوع ان كانت) أى تلك الأمور (متفقة بالحقيقة) كزيد وعمر و بكر
 اذا سئل عنهم بما هم فيقع الانسان فى الجواب و يقال انهم انسان (وبالجنس) أى
 ويجاب بالجنس (ان كانت) تلك الأمور (مختلفة) أى مختلفة الحقيقة كالانسان
 والفرس والجمار فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل
 وحقيقة الجمار الحيوان الناهق حقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل
 عنها جميعا يجاب بالحيوان الذى هو جنس لها مشترك بينها فالاولى ان يقال ان ما هو
 سؤال عن تمام الماهية فان كان بحسب الخصوصية فقط يقع الحد التام فى الجواب وان
 كان بحسب الشراكة فقط فالجواب بالجنس وان كان بحسب ما فيجاب بالنوع لانه أخصر
 مع حصول المقصد . قال فى الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم
 والتعريف اللفظى جواباً فذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ما هو فى
 النوع والحد والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف
 اللفظى أيضا فى جواب ما هو فأين الانحصار . أجيب عنه بان تجوز وقوعها على
 سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع فى الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصرفى الثلاث . فان
 قلت قوله قد تقدم فيما سبق يدل على ذلك جواز كون الرسوم والتعريف جواباً مع
 انه لا أثر له فيما سبق من هذا الكتاب قلنا ذكره فى الحاشية المنبئة المتعلقة على ما
 سبق من قوله فى الطلب التصور الخ فتذكره (ومن هنا) يعنى اذا علم ان الجنس
 جواب لما هو وتمام المشترك (يقترح) أى يستنبط ويظهر (عدم امكان جنسين
 فى مرتبة واحدة) من القرب والبعد (لماهية واحدة) لالماهيتين فانه ممكن واقع
 حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا فى جواب ما هو كما علمت فظهر ان للماهية
 الواحدة لا يكون لها جنسان قريبان و بعيدان بمرتبة واحدة ولا بأس بكونهما بعيدين
 بمرتبتين بان يكون أحدهما بعيدا بمرتبة والاخر بمرتبتين كالجسم النامى فانه جنس

بعدم اللانسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بعدم مرتبتين ويجوز ان يكون للماهيتين جنسان قريبان كالانسان فان الحيوان جنس قريب له وماهية الحيوان لها جنس آخر هو الجسم النامي ومعه نى قوله في مرتبة واحدة ان لا يكون أحدهما جنسا للآخر ودليله انه لو كان لشي واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عن ذاتياته لان أحد الجنسيتين يكفي في تقويم الماهية النوعية فاذا حصل واحد منهما لا حاجة الى الآخر فحصلت الماهية النوعية بدون الآخر فاستغنت عنه فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته أى الذى فرض جنسالة • وقد يقال ان ما هو سؤال عن تمام الماهية فاذا جاء فى الجواب بواحد منهما انقطع السؤال ويحصل له التسكين ولا ينتظر الى أمر آخر فلو كان لها جنسان لا يحصل التسكين بواحد منهما • وقد يستدل بان الجنس تمام المشترك واذا كان للشيء الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه (الثانى) أى المبحث الثانى (وجود الجنس هو وجود النوع) يعنى ان الجنس والنوع متحدان فى الوجود (ذهنا) فى الوجود الذهنى (وخارجا) فى الوجود الخارجى فوجود أحدهما عين وجود الآخر فهما كما هو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وقال البعض تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام بان الفصل منضم الى الجنس وهما موجودان بوجددين وقال البعض الموجود أنواع بسائط والاجناس والفصول منزعة عنها لا وجود لها الا بعنشاء الانتزاع (فهو) أى الجنس (محول عليه) أى على النوع لا اتحادهما فى الوجود (فيهما) أى فى الذهن والخارج هذا اشارة الى رد من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجددين لانه يمتنع الخـ ل فوجود الجنس فى الخارج ليس غير وجود النوع والالكان سببالة ولا فى الذهن غيره والالكان محولا على طبيعة النوع فليس هناك شيان مجتمعان فى الخارج يحصل منهما نوع ولا فى العقل فانه لا يحصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وان حصلت ماهية تركيبية مطابقة لهاذا الاجزاء الذهنية ليست أجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) أى وجود الجنس هو بعينه وجود النوع فيهما (ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع) يعنى ان الجنس لا يتقدم تحصله على تحصل النوع • فان قلت ان الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على المركب فالجنس مقدم على النوع • قلت هذا تقدم عقلى لا تحصل واقعى فالمراد انه ليس للجنس تحصل عقلى واقعى قبل النوع وان وجد التقدم العقلى (وان كانت القبلية) أى قبلية بالجنس على النوع (لا بالزمان) يعنى قبلية الجنس على النوع كما هي ليست بالزمان

كذلك ليست بالذات أيضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يفتقر اليه في وجوده ونحصله ولما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالنوع فقط لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما محال فلا سبيل الى اتحاد الوجود فلدفع هذا الايراد بين المصنف وقال ومنشأ ذلك الخ تلخيصه ان الجنس أمر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تحصل ووجوده في مقام التحصيل النوعي قبل وجود النوع بأن يتحصل وجود الجنس في ذلك المقام أولا ثم يضاف اليه الفصل في مرتبة أخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا وان كان للجنس تقدم على الانواع والاشخاص في مرتبة بحسب التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات الكل بالذات كذا وجوده على وجود ذلك لكن التميز الواقع للابهام النوعي وهو عندهم بالتحصيل لا يكون الجنس قبل النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات ولا يلزم الدور لان الجنس لا يحصل الا بالنوع فلو كان محتاجا في تحصيله اليه لصار دورا فالجنس بحسب الذات والاشارة مبهم ليس له تحصل وتقرر واقعي قبل النوع ولا يتعين الاباض - مام معنى آخر غاله كحال اللون في الابهام (فان اللون اذا خطرناه بالبال) أى القلب (فلا يقنع القلب) بأن يسكن ولا يتزلزل (بتحصل شيء متقرر ثابت) وحاصل بالفعل (بل يطلب القلب في معنى اللون) المخطور (زيادة) على المعنى (المخطور حتى يتقرر) أى يحصل (بالفعل) ويسكن به ولا يطلب شيئا آخر لتحصل معناه فاللون معنى يجوز أن يكون هو السواد والبياض والحرة والصفرة لا بأن يقارنه شيء يكون مجموعهما السواد مثلا بل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شيء حامل لقرار الشعاع البصرى غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح أن يحمل على السواد والبياض والحرة وغير ذلك فلا يكون الا أحده هذه وليس له تحصل سوى ذلك (وان كان الذهن يخلق له) من (حيث التعقل وجودا) منفردا وازدادة لزيادة ليس من حيث انها معنى زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا يقبوله قرار الشعاع البصرى الذى هو ومعناه كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عينه والزيادة لتجعله معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام أى يكون من حيث الابهام جنسا ومن حيث التعيين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود من حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنان فاندفع الايراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (وأما طبيعة النوع) هذا بيان الفرق

بين الجنس والنوع ودفع وهم يختلج بذلك ان النوع أيضا مبهم بحسب الشخص فلا فرق بينه وبين الجنس فقال (ليس يطلب فيها) أى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) أى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الإشارة) حاصل الكلام ان النوع ليس حاله كحالة الجنس لان معناه متحصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة الشخص انما هو لان يكون صالحا للإشارة لا لتحصيل أصل معناه يعنى فالمعنى الجنسى مبهم لا يقبل الإشارة بعد ان تضيف اليه معنى آخر أيضا بخلاف النوع فانه قابل لما بعد اضافة الشخص اليه وهو من عوارض الشخص والإشارة تابعة له . فان قيل قد تقرر عندهم أن الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته فالتحصيل النوعى أيضا لا يكون الا بالخارج فصار هو والشخص سواء . قلت خروجه الفصل عن الجنس وعروضه له فى بعض الملاحظات التفصيلية فان الفصل علة لوجود الجنس وتخصه فى هذه الملاحظة وأما فى مرتبة التحصيل فكل واحد منهما أمر واحد متحصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة الشخص الى النوع ليس كنسبة الفصل الى الجنس لان النوع لا يحتاج الى الشخص فى التحصيل والوجود ورفع الابهام النوعى بل فى الإشارة فقط بخلاف الجنس فانه يحتاج الى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التحصيل النوعى والشخصى (الثالث) أى المبحث الثالث (ما الفرق بين الجنس والمادة) اما بالذات أو بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله (فانه يقال للجسم مثلانه) أى الجسم (جنس للانسان) شامل له (ولغيره فهو) أى الجسم من حيث هو جنس (محمول عليه) أى على الانسان لكونه من الاجزاء المحمولة (ويقال) ان الجسم (مادة) أى للانسان (فهو) أى الجسم (مستحيل الحمل عليه) أى على الانسان من حيث المادة لكونه جزأ خارجيا فعلم ان بين الجنس والمادة فرق والا كيف يحمل من جهة الاول على الانسان ويستحيل حمله عليه من جهة الثانى فبين الفرق بقوله (فنقول الجسم المأخوذ بشرط عدم الزيادة) أى بشرط عدم زيادة شئ عليه كالتامى (مادة) للانسان المركب منه مثلا لانه يحصل به بالقوة اذا انضم اليه الفصل (والمأخوذ بشرط الزيادة) أى زيادة الفصل بأن تكون داخله فيه ومتعددة معه (بأن يؤخذ الجسم مع النمو) مثلا (فهو نوع للجسم) المطلق (والمأخوذ بشرط شئ) أى لا يلاحظ فيه بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل أخذ من حيث هو أعم (١٧ - م أول)

من أن يكون مع الزيادة أو عدمها (بل كيفما كان) أى بأى نحو كان (ولو كان مع ألف معنى) أى مفهوم محصل داخل (فى جملة تحصيل معناه) أى معنى الجسم (فهو جنس) فالجنس هو مرتبة لا بشرط شئ أى ليس فيه شرط شئ ولو وجد مع ألف شئ (فهو) أى الجسم (مجهول) غير معلوم (بعد الآن) ما لم يتعرض فيه بشرط (لا يدري أنه على أى صورة) من صور العناصر والافلاك مثلا أى ما لم يتعرض بشرط أى صورة من الصور لا يعلم أنه على أى صورة منها (ومحمول) أى الجسم فى مرتبة الجنسية محمول (على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت) الصورة (أو ألفا وهذا) أى كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنس باعتبار (عام) شامل يوجد (فيما ذاته مركبة) أى فى شئ حقيقة مركبة من الهولى والصورة كالجسم (وفيما ذاته) أى فى شئ ذاته (بسيطة) ليست مركبة منهما كالسواد والبياض وغير ذلك من الألوان فان العقل يخترع فيه أيضا شيا يقوم مقام الجنس وشيا يقوم مقام الفصل ويوجد فى الجنس مراتب ثلاث كما علمت (لكن فى المركب) من الهولى والصورة (تحصيل معنى الجنس عسير) أى مشكل (دقيق) أى محتاج الى الدقة والتأمل لعدم ظهور الجنس لان المادة فيه ظاهرة ولا يظهر أن يكون ما هو مادة باعتبار صادق على الشئ باعتبار آخر ظهورا تاما ليظهر كونه جنسا (وفى البسيط تنقيح المادة من غير مشكل) لان البسيط لا تركيب فيه حقيقة فالجنس والمادة ليسا فيه بحسب نفس الامر بل يفرض العقل بضرب من التحليل ولا شك أن المعنى الذى يفرضه العقل صادق عليه ولا يظهر أن يكون الشئ الصادق عليه باعتبار غير صادق باعتبار آخر ليظهر كونه مادة له (فان ايهام المتعين) كما فى المركب فان المادة فيه متعينة وتحصيل معنى الجنس انما يكون بايهامه (وتعيين المبهم) أى جعل المبهم معنيا كما يكون فى البسيط فان الجنس باعتبار معنى يفرضه العقل موجود فيه والمادة انما تكون بجعله معينا بحيث يؤخذ بشرط لا شئ وهو معين بالنسبة الى لا بشرط شئ الذى هو مرتبة الجنس (أمر عظيم) لانه طور وراء طور ما يحكم به العقل بسهولة لان المركب اذا علم فيه جزآن فالعقل يأبى فيه بحسب الظاهر من أن يحمل أحدهما على حقيقة الآخر وتلخيص الكلام أن الفرق بين الجنس والمادة والنوع انما هو بالاعتبار والتفاوت بينهما اعتبارى بحسب ملاحظات العقل فان العقل اذا لاحظ الجنس كالجسم مثلا لا بشرط شئ من الزيادة وعدمه بل كيفما كان مأخوذا معينا أو لا ولو كان مع ألف معنى فهو جنس عام شامل لما تحتته من الانواع ومجهول مبهم فى ذاته وجازان بخالط معه معان أخر متحدة معه حتى اذا لوحظ بشئ من

هذه المعاني فلا يلاحظ الأعلى أنه يعين شيأما كان الجنس مبهما بالنسبة اليه جائزا أن يكون إياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى النامي فالنامي يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مبهما وهو شموله بغير النامي ويجوز ان يكون ناميا فالجسم في هذه المرتبة جنس محمول على كل مجتمع من مادة وصورة ولا يعلم على أى صورة هو وكما صورة وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل ليكون جسما محصلا واذا لاحظ بشرط عدم الزيادة بأن يؤخذ جوهر ذو طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ذلك كالنمو والحس والتغذى والنطق وغيرها فان اقترن به معنى من المعاني لا يكون متحدامعه كما في الاول بل يكون خارجا عنه غير محصل له ففي هذه المرتبة مادة وجزء من الانسان وليس بمحمول عليه ويكون انسانا بالقوة اذا انضم اليه الناطق واذا لاحظ بشرط الزيادة بأن يؤخذ مع معنى الجسم معنى النمو والحس والنطق مثلا فينشأ ويكون حقيقة محصلة و يصير نوعا كالانسان مثلا فالجنس مبهم شامل للنوع والمادة فهمامعنان فالذي فيه التركيب من الهيمولي والصورة تكون المادة فيه ظاهرة وأخذها في مرتبة الجنس وجعلها مبهمة يكون متعسرا وأما ما ليس فيه مادة كالسائط فصدق المعنى الذي يفرضه العقل جنسالة يكون سهلا ووجه له متعينا في مرتبة المادة متعسر هذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) أى الفرق بين الجنس والمادة (هو الفرق بين الفصل والصورة) يعنى كما ان بين الجنس والمادة تغايرا اعتباريا واتحادا حقيقيا كذلك بين الفصل والصورة تغايرا اعتباريا واتحادا حقيقيا وذلك بأن الفصل اذا أخذ بشرط شيء كان فصلا ومحولا على الانسان واذا أخذ بشرط شيء كان نوعا ونفس الانسان واذا أخذ بشرط لا شيء كان صورة ومغايرة له غير محمولة عليه لكونه ساعلة محصلة للنوع باعتبار التقوم وللجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والعلية بما هي علة غير محمولة على المعلول كذلك (ومن ههنا) أى من أن الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة بالاعتبار (تسميهم يقولون) أى تسمع من لسان الحكماء (أن الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) أى اذا كان الشيء مركبا في الخارج من المادة والصورة فمأخذ باعتبار العقل جنسا وفصلا فاللغة والصورة من الاجزاء الخارجية والجنس والفصل من الاجزاء الذهنية ويظهر من هذا الاستلزام التركيب الذهني للخارجي واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجية قال في الحاشية ومن ههنا يلوح ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محل بحث اذ لا يلزم من تعدد اعتبار الحدود وتعدد الحدود فانه من قبيل تعدد الاعتبارات للشيء الواحد

فلا يردان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها أجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد حقائقها فتفكر فانه دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ أى من قولهم ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة والتغاير اعتبارى يلوح أى يظهر ان ما فى شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقة فى الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء كان مجموعها أيضا تمام ماهية المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقةتان مختلفتان فى العقل وانه محال قوله محل بحث أى ما قاله شارح المواقف محل نظر ليس بتمام لان تغاير اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير المحدود حقيقة وانما يستلزم تغايره تغاير الحدود وبالذات وههنا ليس كذلك لان التغاير بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار من قبيل تعدد الاعتبار للشيء الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذا الشيء قوله فلا يرد الخ أى اذا كان من قبيل تعدد الاعتبار فلا يردان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها أجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب العقلية حقيقة أخرى وبهض الشارح بين أيدى قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى شرحه ونحوه فى الاطناب تركته وههنا أشكال قوى يتعسر الجواب عنه أوردته قدوة العلماء وتاج العرفاء فريد المعصرو حيد الدهر أفضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من حسنات سيد المرسلين مولانا وأستاذ العالمين نظام الملّة والدين نور الله مرقدّه وأفاض علينا فيوضه وبركاته فى حاشيته بما حاصله ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر مخالف لهيولى الافلاك بالماهية والصورة متحدة فهما فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل بالاعتبار يلزم كون الفعل أعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر والافلاك وهى متحدة مع الفصل فيكون فصلا مشتركا بينهما والمادة التى هى متحدة مع الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فمادة العناصر مختصة بها لا توجد فى الافلاك فصار جنسا مختصا بها أيضا لا يوجد فى الافلاك والفصل يوجد فيها كما عرفت فيلزم عموم الفصل من الجنس وخصوص الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك ويلزم أيضا كون الفصل الواحد مقوما لاجناس كثيرة لان الافلاك لكل واحد منها جنس وكذا العناصر لها جنس آخر والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهى الصورة الجسمية وأيضا يلزم كون حقيقة واحدة متحدة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متحدة فى الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس مختلفة وكان فصلها واحدا متحدا معها يلزم اتحاد

الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وما أجيب عنه بأن
المادة والصورة في مقام الجنس والفصل غير المادة والصورة اللتين يتركب منهما الجسم
اذا أحدهما وهي الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى وهي المادة مختلفة
فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامي بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار المركب
منهما جسما والتركيب هناك تركيب اتحادي لان وجود الجنس والنوع والفصل متحد
وما يسمى هناك بالمادة أعم وما يسمى بالصورة أخص بخلاف الاول كيف ولوقيل بالتركيب
الاتحادي ههنا يلزم بقاء احد المتعدين مع زوال الآخر لان الهيولى باقية عندهم وتزول
الصورة الجسمية فعلم انه ليس فيه ما اتحد فالثاني غير الاول فلاشكال انما نشأ من اشتراك
اللفظ وعدم الالتفات الى الاختلاف في المقامين قيل في دفعه انه الاستحالة في زوال احد
المتعدين مع بقاء الآخر بعينه الا ترى ان الشجر اذا قطع لم يبق ناميا مع بقاء الجسمية بعينها
مع ان وجود الجنس هو وجود الفصل على انهم صرحوا بأن الجسم مركب من جنس هو
جوهر ومن فصل هو قابل للابعاد الثلاثة مع اعترافهم بتركيبه من المادة والصورة المذكورتين
فالقول بالتغاير بين المادتين والصورتين خلاف صريحهم واجاب هذا القائل من عند نفسه
بأن الجسم ليس حقيقة واحدة متحدة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهىولى حقيقة مهمة
اذا انضمت اليها الصورة يتحصل ويحصل منهما جسم مطلق بالنسبة الى الانواع المقومة
من صورها النوعية مثلا اذا انحصلت هىولى العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية
مطلقة بالنسبة الى أنواع العناصر واذا انحصلت هىولى فلكها يحصل جسمية مطلقة
أخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك وانت خبير بأن هذا ايضا خلاف
تصريحهم لانهم صرحوا بأن الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما الاختلاف بينهما
بالصورة النوعية وأخذوا في اصطلاح تعريف الجسم بإيراد الفاظ عامة ليشمل جميع
الاجسام علوية كانت أو سفلية فالقول باختلاف الاجسام في الجسمية المطلقة لا يصحى اليه
فالحق ان هذا الاشكال متعسر الجواب ولهذا اسكت عنه أولوالالباب وأحالوه الى تأييد الله
الميسر للصعاب واليه المرجع والمآب في كل باب (الرابع) أى المبحث الرابع (قالوا)
أى المنطقيون (ان الكلى) الواقع في تعريف الكليات الخمس (جنس) صادق
عليها داخل في حدودها (للخمس) وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
العام لان تعريفها لا يخل عن كلى لفظا أو تقديرا (فهو) أى الكلى (أعم) من الكليات
الخمس لكونه جنسا لها والجنس يكون عاما لها وجنس له (وأخص من الجنس)

الذى هو من الكليات الخمس لان الكلى اذا كان جنسا لها يصدق عليه انه جنس فصار فردا له والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون الكلى أعم وأخص من الجنس (معا وهو محال) اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلى الواقع في تعريف الكليات الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثيرة المختلفة بالحقائق وهذا الكلى محمول على الكليات الخمس المختلفة للحقائق فصار جنسا لها فالجنس الذى هو من الكليات الخمس يكون جنسا له وأعم منه أيضا لدخوله في تعريفه وصدق عليه وعلى غيره من الكليات كالنوع والفصل وغيرهما ولا شك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلى لانه مقول على الكثيرة المختلفة للحقائق وهى الكليات الخمس فصار فردا من الجنس والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلى أخص من الجنس وقد علمت انه أعم فصار أعم وأخص معا وهذا اجتماع المتنافيين وهو باطل (وحله) أى حل المبحث الرابع (ان كلية الجنس) أى كون الجنس كليا (باعتبار الذات) أى ذات الجنس لان الكلى داخل فيه وذاتى له (وجنسية الكلى) أى كون الكلى جنسا للجنس (باعتبار العرض) أى من حيث ان الجنس خارج عنه وعارض له لكون معنى الجنسية غير داخل فى ماهية الكلى (واعتبار الذات غير اعتبار العرض) فأعمية الكلى من الجنس باعتبار ذاته وصكوته جزأه وأخصية الكلى باعتبار عرض معنى الجنسية له فالأعمية والأخصية باعتبارين لا باعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلى داخل فى مفهوم الجنس وجزء المفهوم فصداق قولنا الجنس كلى نفس الجنس لان الكلى ذاتى له ومصدقا لذاتيات لا يكون الا نفس ذات الموضوع كما تقرر فى موضعه وصدق الجنس على الكلى بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالعرض لا بالذات لان مفهوم الجنس غير داخل فى مفهوم الكلى فصداق قولنا الكلى جنس ليس نفس ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لخصه الجنسية لما تقرر فى موضعه ان مصداق العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلى من الجنس باعتبار عروضه خصه الجنسية له لا باعتبار الذات فالعموم باعتبار الذات والخصوص باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض (ويتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام) فلا بأس بكون الكلى أعم باعتبارها وأخص باعتبار آخر وانما المحال اذا كانا من جهة واحدة قال الاستاذ المحقق قدس سره فى شرحه ان الكلى كما يحتمل على الجنس بالنظر الى ذاته كذلك يحتمل عليه بالنظر الى عروضه فان الكلى كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات

المتكررة النوع كذلك يعرض للكليات الخمس أيضا مع قطع النظر عن كونه جنسها فيكون
العموم والخصوص من جهة العروض وأشار إلى هذا أستاذ الاستاذ كمال الملة والدين
في تعليقاته على هذا الكتاب أيضا فتمل فيه (ومن ههنا) أى من هذا المصل
(تبين) أى ظهر (جواب ما قيل) فى الاشكال (وهو ان الكلى فرد لنفسه) اذ
يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) أى الكلى (غيره) أى غير نفس الكلى لان فرد
الشيء يكون غيره والشيء يصح سلبه عما هو غيره فيثبت سلب الكلى عن نفسه
وسلب الشيء عن نفسه محال بالضرورة فخاصة ما قيل ان الكلى كلى لان معناه
يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلا فيكون فردا للكلى كغيره من أفرادها ولا شك
ان فردا للشيء يكون أخص منه فيكون غيره اذا لاخص بغير الاعمال فيكون الكلى مغايرا
للکلى و يصح سلب الشيء عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى أيضا فيقال ان الكلى
ليس بكلى وهو سلب الشيء عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال لان كل شيء يثبت لنفسه
بالضرورة فتبين جواب هذا الاشكال من الحل بان صحة السلب واستحالة باعتبارين
فن حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه يصح السلب باعتبار انه غيره وباعتبار
كون نفس الشيء عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصلح السلب أصلا ولا يلزم سلب
الشيء عن نفسه فالسلب واستحالة باعتبارين فان الاول باعتبار عروض حصته له
والثانى بالنظر الى ذاته فعمل القائل ما أمعن ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نعم
يلزم كون حقيقة الشيء) مثل مفهوم الكلى (عيناله) أى لذلك الشيء (وخارجا
عنه) أى عن ذلك الشيء ففيه إشارة الى سؤال وهو ان الجواب عن ايراد سلب الشيء
عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن يرد كون حقيقة الشيء عيناله وخارجا عنه لان مفهوم
الشيء نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجا عنه اذا الكلى كما يصدق على
الانسان كذلك يصدق على الكلى أيضا وكان الانسان ليس داخلا فى الكلى كذلك الكلى
الذى هو فرد أيضا ليس بداخلا فى مفهومه والا يلزم الدور لتوقف الشيء على ما هو
داخلا فيه فصار الكلى موقفا على فرد وكان الفرد موقفا عليه وهذا هو الدور فلا يكون
الا خارجا فيلزم كون الشيء عيناه خارجا فهذا الايراد على نظم الايراد السابق وأقوى منه
لظهور استحالة لکنه مدفوع بالجواب الذى أشار اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا
اللزوم (باعتبارين) أى اعتبار الماهية والفردية (فلا يلزم المحذور) حاصله ان كون
الشيء عينه للشيء وخارجا عنه وان كان اجتماع المتنافيين فى شيء واحد ولكن لما كانا

باعتبار بن فلاحي في فقهنا العينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار الفردية ونحو كذا باعتبار واحد يلزم المحذور والبتة (ومن ثم) أي من أجل كون اختلاف الأحكام بتفاوت الاعتبار (قيل لولا الاعتبار) أي معرفتها (لبطلت الحكمة) أي لبطلت معرفة أحوال الموجودات لأن معرفة أحوال الموجودات الحقيقية موقوفة على تلك المعرفة أو المراد لبطل علم الحكمة لأن أكثر مسائلها مبني على معرفة الاعتبار (والخامس) من المباحث (قيل إن كان) أي الكلي (موجودا فهو) أي الكلي (مشخص معين) لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقولته) أي محمولته (على كثيرين) لأن التشخص يمنع التكثر (والا) أي وإن لم يكن موجودا (كيف يكون) أي الكلي (مقوما) أي جزأ محصلا (للجزئيات الموجودة) كزيد وعمر و بكر وغيرهم تلخيصه إن الكلي لا يخلو ما أن يكون موجودا أو معدوما فإن كان الأول يلزم كون الكلي جزئيا لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلي موجودا صار متشخصا بالبتة والتشخص هو الجزئي فصارت جزئيا فكيف يحمل على كثيرين لأن الجزئي غير محمول على كثيرين مع أنك قلت بمحمولية الكلية على كثيرين وإن كان الثاني لم يكن جزأ محصلا للجزئيات الموجودة كزيد وعمر و بكر وغير ذلك لأنها موجودات فكيف يكون جزؤها معدوما لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون الكلي موجودا ومعدوما فيلزم الوساطة بين الوجود والعدم (هذا خلف وحله) أي حل هذا المبحث الخامس (إن كل موجود معروض التشخص) أي يعرضه التشخص ويصير متشخصا به (مسلم) عندهم • فإن قلت إن الواجب تعالى موجود مع أنه ليس معروض التشخص لأن تشخصه عنه لا عارض له فكيف يسلم الكلية • قلت إن المراد أن كل كلي موجود يكون معروضا للتشخص بقربينة المقام والواجب تعالى ليس بكلي (وذلك) أي كونه معروضا للتشخص (دليل التقسيم) أي تقسيم الكلي إلى الجزئيات (والاشتراك) أي اشتراكه فيها فإن المعروضية تقتضي خروج العارض عنه فحاصل الحل إن هذه الكلية وهي كل موجود مشخص بمعنى معروض التشخص مسلم لكن لا نسلم عدم مقولته على كثيرين بل كونه معروضا يؤيد المقولية لأن العارض إذا كان خارجا عن المعروض فالمعروض في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين ومحمولا عليها ومنقسم ما إليها فاختار في الحل كون الكلي موجودا ولا يلزم المحذور الذي بزعمه الباحث (ودخول التشخص في كل موجود ممنوع) هذا إشارته إلى جواب سؤال

مقدر وهو ان الشخص يجوز ان يكون الشخص داخلا فيه ولا يكون عارضا له ليكون دليل
التقسيم والاشراك فامتنع جملة على كثيرين فيلزم المحذور وهو كون الكل الموجد جزئيا
تحريرا للجواب ان دخول الشخص في كل موجود ممنوع ولا نسلم دخوله بل هو امر عديم
ينتزع من الماهية المشخصة بنفسها في مراتب الوجود والطبائع الكلية يجوز ان تكون
معروضة للوجود في الخارج أو في الذهن ولا يكون الشخص جزءا منها والالم تكن كليات
• لا يقال اذا لم يدخل الشخص في كل موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزيد
وعمر لانهما الانسان فقط والشخص ليس داخلا فيهما لانا نقول ان اريد بعدم الفرق
انه لا يبقى الفرق بينهما بحسب الحقيقة والماهية فسلم ولا محذور فيه فان افراد النوع
الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لا فرق بينها أصلا بحسب الماهية وان اريد عدم
الفرق بينها بوجه من الوجوه فمنوع فان الشخص وان لم يكن داخلا فيه لكنه في اللحاظ
والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما في الاشارة الحسية وهو الفارق فافهم
(الثاني) من الكليات الخمس (النوع) ووجه تأخيرها عن الجنس وتقدمه على
الفصل ان ماهو من أحكام الفصل من كونه مقوما ومقسما موقوف على النوع اذا لم
يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا قدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس
(وهو) أي النوع (المقول) المحمول (على المتفقة الحقائق) نخرج به الجنس
لانه محمول على مختلفة الحقائق (في جواب ماهو) نخرج به الفصل لانه مقول في جواب
أي شيء لا في جواب ماهو والمراد بالمقولية المقولية صراحة لا ضمنا فاندفع الابرار بمقولية
الحيوان على متفقة الحقائق أيضا في قولنا زيد وعمر ووبكر وهذا الفرص ماهم لانه مقول
بالذات على المجموع وهو مختلف الحقائق وان كان مقولا في ضمنه على متفقا أيضا (كل
حقيقة) سواء كانت نوعية أو جنسية أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما (بالنسبة الى حصصها
الحاصلة) بالاضافة الى ما ندرج تحتها كحيوانية الانسان وناطقية زيد وغير ذلك من
سائر الاقسام (نوع) أي عين حقيقة الحصص لانها ليس لها حقائق الا هذه الحقيقة المضافة
• فان قلت ان الحصص عندهم ما يكون التقييد فيه داخلا فصارت عبارة عن المطلق مع
التقييد فكيف يكون تمام ماهية المطلق الذي ليس فيه التقييد داخلا أصلا فلا يكون نوعا لها
• قلت المراد بالحصص ههنا المطلق المعروض للتقييد لا ماهو المشهور لا يقال انه تسامح
لانا نقول لا بأس بالتسامح اذا كان في حمل الكلام على ظاهر معناه فسادا قد جاء التسامح
في كلامهم (وقد يقال) أي النوع (على الماهية) أي الامر الكلي الحاصل في العقل
(١٨ - م أول)

نخرج به الشخص لانه لا يحصل في العقل وما يحصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشخصية (المقول) صفة للماهية (عليها) أي على هذه الماهية (وعلى غيرها) أي غير تلك الماهية (الجنس في جواب ما هو قولاً) أي جملاً (أولياً) أي بلا واسطة أمراً نخرج به المصنف كالرومي والرنجبي فانه وان كان محمولا عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو لكن لا بالذات بل بواسطة جملة على الانسان وهو محمول عليه فلهذا حمل الجنس عليه أيضا . فان قلت قد تطلق الماهية على ما يجاب به عن سؤال ما هو فينبغي لا حاجة الى قيد الاول لاخراج المصنف فانه ليس بماهية بهذا المعنى . قلت للماهية ثلاث معان الاول ما يجاب به عن سؤال ما هو والثاني ما به الشيء هو هو والثالث الامر الحاصل في العقل والمصنف ظن ان معناه الحقيقي هو المعنى الثالث وهو شامل للمصنف فلا بد عنه من قيد يخرج عن النوع (والاول) أي المقول على الكثرة المتفقة الحقائق في جواب ما هو (الحقيقي) أي يسمى بالنوع الحقيقي لانه قديم تمصيله وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة افراده ولانه اذا أطلق النوع في عرفهم فالمبتدأ منه هو المقول على الكثرة المتفقة الحقائق والتبادر علامة كونه حقيقياً (والثاني) أي ما يحمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو (الاضافي) أي يسمى بالنوع الاضافي لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحیوان فانه نوع بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامي واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له فهذا المعنى مجازي للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقي (و بينهما) أي بين النوع الحقيقي والاضافي (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما في الانسان ووجود الثاني بدون الاول في الحيوان ووجود الاول بدون الثاني في الصورة الجسمية الكلية على طريق المشائين فانها نوع حقيقي بالنظر الى افرادها وليست باضافي لعدم دخولها تحت الجنس . فان قلت ان الصورة الجسمية هي الجوهر الحال في المادة فهي من افراد الجوهر داخله تحته فصار نوعاً اضافياً أيضاً فلم يكن مثلاً للنوع الحقيقي فقط . قلت هذه الصورة من الفصول وهي بسائط لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حمل الجوهر عليها بالعرض . لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من الانواع . لانا نقول ان الفصول وان لم تكن أنواعاً بالنسبة الى الاجسام التي تقوم بها لكنها أنواع بالنظر الى اشخاصها الحالة في موادها الجسمية فافهم (وقيل) أي قال البعض (بينهما) أي بين النوع الحقيقي والاضافي (عموم وخصوص مطلقاً) لا من وجه وهذا ما عليه القدماء قال في الحاشية الاول هو الحق من وجه يعني نظراً الى مفهومهما في بادئ

الرأى واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية والجنس والمادة متعددان ذاتا على ما عرفت ولا ترد النفس الناطقة لانا نقول بتجردها من كل وجه بل أمر بين بين وله حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها ولا ترد العقول العشرة فانا لا نسلم كونها أنواعا محصلة بل مراتب عقلية ومباد كلية وان كانت موجودة فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة واما النقطة فعلى تقدير وجودها في الخارج فاتهاى بسيطة خارجا واما ذهنا فمنوع كيف والبساطة مطلقة من صفات الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ أى العموم والخصوص من وجه هو الحق من وجه أى باعتبار بعض الوجوه وهو النظر الى مفهومهما بحسب الظاهر فان ظاهرا المفهوم يدل على كون الحد نوعا حقيقيا بالنسبة الى أشخاصه وان لم يندرج تحت جنس ليكون نوعا اضافيا واما النظر الدقيق والتأمل الصادق يحكم بانه ليس نوعا حقيقيا لا يندرج تحت جنس أصلا بل كل نوع يندرج تحت جنس فلا توجد مادة افتراق النوع الحقيقي عز. النوع الاضافى بالضرورة الوجدانية فان كل حادث ولو ذاتيا بحيث لا يسبقه العدم فى زمان مسبق بالمادة ولا شك فى مسبقية الحادث الزمانى بالمادة فاذا كان الحادث بنوعيه مسبوقا بالمادة والجنس متعددان بالذات فصار مسبوقا بالجنس ايضا داخلته فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخل تحت جنس فكل نوع يكون داخل تحتة فصار كل نوع حقيقى نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو المموم المطلق قوله ولا ترد النفس الناطقة الخ حاصل الابرادان النفس الناطقة نوع وليست داخله تحت الجنس أصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقى بدون الاضافى فيطل ما يقتضيه النظر الدقيق وهو الاطلاق ووجه عدم الوردان النفس ليست مجردة من كل وجه حتى تكون غير داخله تحت جنس بل أمر بين بين أى بين التجرد وعدمه يعنى مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها فصارت من هذه الجهة داخله تحت جنس فاندفع الابرادان قوله ولا ترد العقول العشرة الخ حاصل الابرادان العقول أنواع ولا شك فى تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متعددان فعلم ان العقل نوع لا جنس له فوجد النوع الحقيقى بدون الاضافى ووجه عدم الابرادان لا نسلم كون العقول أنواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية يخرجها العقل ومباد كلية للعوالم سواها فى ترتيب آثار الفيض وان كانت موجودة لا مختزعة وافاضت الفيض من الفياض المطلق على الموجودات بتوسط

المعقول فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي هي من المراتب العقلية قوله أما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المثال للنوع الحقيقي فقط كالنقطة فانها بسيطة لاجزاء لها فلو كان لها جنس يلزم تركيبها وهي نوع باعتبار النقط المخصوصة فالنقطة نوع حقيقي فقط لا اضافي فوجد الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم بينهما عموم من وجهه حاصل الدفع اننا لنسلم وجود النقطة بل الخط موجود والنقطة منزعة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير وجودها في الخارج انما هي بسيطة في الخارج أي ليس لها أجزاء مقدارية أصلاً وأما بساطتها ذهناً بحيث لا يكون لها جنس فمنوع كيف تكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معاً لان هذه البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطاً كذلك فافهم وانت تعلم ما فيه من أن هذه الكلية وهي كل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزماني كما قالوا الا أن يكون هذا تحقيق المصنف وان كان مخالف للحكماء ويرد عليه النقض بالهيولى الاولى فانها من الحوادث الذاتية مع أنها ليست مسبوقة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة في حيز الخفاء لانها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا تسمع الضرورة في هذا المقام والنقض بالنفس وارد لان الكلام في أنه هل للنفس جزء أعم أم لا ولا يثبت بكونها أمرايين بين ان يثبت لها جزء أعم لان اضافة جسمية الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخله يحته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف والقول بكون المعقول أمورا عقلية غير مسلم لانها أمور موجودة في الخارج كما استدلو عليه الا أن يقال أن المصنف اختار مذهب الصوفية لامذهب الحكماء وهو كما ترى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه ان أراده انتفاء التركيب الخارجي والذهني عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس الاجناس ايضا ينتفي عنهما التركيبان وان أراده انتفاء الكثرة لانه لا كثرة في الواجب تعالى أصلاً فسلم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء الا أن يقال ان الماهية المحصلة البسيطة التي لاجزاء فيها أصلاً ليست الا الواجب تعالى وغيره من الماهيات وان كانت بسيطة لكن ليست متحصلة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه والحق أن النسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه وأورد مثال تفارق الحقيقي عن الاضافي بالطبائع النوعية والجنسية فانها غير متأصلة وصدق الجواهر عليها بالذات بل بالعرض

لان الجوهر عرض عام لها كما تقر في موضعه فتأمل (وهو) أى النوع (كالجنس)
 فى هذه الاقسام فانها تجري فيهما (اما مفرد) فالنوع المفرد ما لا يكون فوقه نوع ولا تحته
 نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس
 له وما تحته من العقول العشرة وهى أشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس
 المفرد ما لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس بل يكون تحته أنواع فقط ومثاله العقل أيضا
 على رأى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها أنواعا (أو مركب) وهو ضد المفرد والمراتب
 منحصرة فى الثلاث (أخص الكل) أى أخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا
 تحت كل جنس من الاجناس كالحيوان فانه مندرج تحت الجسم النامى والمطلق
 والجوهر وأخص من جميع هذه الاجناس أو أخص من كل الأنواع بحيث يكون مندرجا
 تحت كل نوع من الأنواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامى والمطلق
 وأخص من جميع هذه الأنواع ومندرج تحتها (السافل) أى يسمى هذا الأخص
 بالجنس السافل فى الاجناس وبالنسوع السافل فى الأنواع وهو مبين لجميع مراتب
 الاجناس فانه لا يكون الأنواع الحقيقية (وأعم الكل) أى أعم من كل الاجناس كالجوهر
 فانه أعم من الجنس المطلق والنامى والحيوان وليس فوقه جنس يكون أعم منه ومن كل
 الأنواع كالجسم المطلق فانه أعم من النامى والحيوان والانسان وليس فوقه نوع أعم
 منه (العالى) أى يسمى هذا الأعم بالجنس العالى فى مراتب الاجناس وبالنوع العالى
 فى مراتب الأنواع وهذا الجنس العالى مبين لجميع مراتب الأنواع فانه لا يكون فوقه
 جنس ليكون داخل فى مرتبة من مراتب الأنواع (والأخص) من بعض (الأعم) من
 بعض فى مرتبتى الاجناس والأنواع كالجسم النامى فانه أخص من المطلق وأعم من الحيوان
 وكالحيوان فانه أعم من الانسان وأخص من الجسم النامى (المتوسط) أى يسمى هذا
 الأخص الأعم بالجنس المتوسط فى مراتب الاجناس وبالنوع المتوسط فى مراتب الأنواع
 والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط فى
 الجسم النامى وصديق الجنس المتوسط فى الجسم المطلق دون النوع المتوسط اذ ليس فوقه
 نوع ووجود النوع المتوسط فى الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحته جنس
 والنسب بين باقى الاقسام تعلم بأدنى تأمل ومذكورة فى بعض الشروح فان شئت فارجع
 اليه (ولان الجنسية) أى كون الشئ جنسا (باعتبار العموم) أى كونه عاماعما هو جنس له
 (والنوعية) أى كون الشئ نوعا (باعتبار الخصوص) أى كونه خاصاعما هو نوع له

(يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر تحرير السؤال أنه ما وجه تسمية النوع السافل في مراتب الانواع بنوع الانواع مع أنه بحسب الظاهر يقتضى العلو كما في الجنس والجواب ان الجنسية باعتبار العموم فما يكون أعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الا الجنس العالي فيسمى به والنوعية باعتبار الخصوص فما يكون فيه الخصوصية أكثر توحيد فيه صفة النوعية على الكمال فاللائق به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل لانه أخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الخمس (الفصل وهو المقول) أى المعمول (في جواب أى شىء هو فى جوهره) يعنى اذا سئل عن الشىء بأنه أى شىء هذا الشىء فى ذاته فما وقع فى جوابه يسمى فصلا فبقيد الاول يخرج النوع والجنس لانهما لا يقالان فى جواب أى شىء بل هما مقولان فى جواب ما هو كما عرفت والعرض العام أيضا يخرج به لانه لا يقال فى الجواب أصلا وبقوله فى جوهره يخرج الخاصة لانه لا يقال فى جوهره بل فى عرضه لا يقال ان أى شىء اما لطلب التمييز عن جميع الاغيار فيلزم أن لا يكون الحساس فصلا للانسان لانه لا يميزه عن الفرس وغيره من المشاركات فى الحيوانية واما لطلب التمييز فى الجملة فالجنس كالحيوان مثلا أيضا يميز الانسان فى الجملة عن المشاركات الجسمية فيصح وقوعه فى جواب أى شىء أيضا فدخل فى الفصل فلا يبقى حد الفصل مانعا . لانا نقول أى شىء طالب للميز الذى لا يكون مقولا فى جواب ما هو وأر باب المعمول اصطلاحوا على ذلك فالحيوان وان كان مميزا لكنه مقول فى جواب ما هو فلا يدخل فى الفصل . فان قلت ان العرض العام ليس مقولا فى جواب ما هو ويميز فى الجملة . قلت الفصل ما يكون مقولا فى جواب أى شىء ولا يكون مقولا فى جواب ما هو فالعرض العام ليس كذلك على أن الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام فافهم (ومالا جنس له) أى الشىء الذى لا يكون داخلا تحت جنس ذاتى له (كالوجود) فانه ليس له جنس يكون جزء له والا يلزم المحذور (لافصل له) أى لا يكون له فصل أيضا لان الفصل ما يميز الشىء عن مشاركاته الجنسية فاذا لم يكن له جنس لا يكون شىء مشارك له فيه فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه . فان قلت ان ما يعبر به الوجود يكون جنسا له . قلت لا يلزم من التركيب العنوانى تركيب فى ذاته فالوجود فى ذاته بسيط لاجزاء له أصلا قال فى الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لساثر الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا أو

بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وأورد عليه أمور منها ما في الحاشية القديمة أنه إن أراد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع أن الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وإن أريد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة اما للمعروض أو لجزئه فلا ضير أن يلزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وجزء جزئه لجزئه فتأمل فيه فإن محالا للتفكر انتهى حاصله ان الوجود لو كان له جزء فاما أن يكون هذا الجزء متصفا بالوجود ويكون موجودا فيلزم كون الكل صفة للجزء لان الوجود هو الكل وجزؤه اذا كان متصفا به صار صفة له والكل مشتمل على جميع أجزائه ففي الوجود يكون هذا الجزء الموصوف به أيضا وإذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء أيضا صفة لنفسه والشيء لا يكون صفة لنفسه فهذا الجزء أيضا لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود صفة لسائر أجزائه فلا يكون العارض أي الوجود بتمامه أي بجميع أجزائه عارضا مع أنه فرض عروضه فيلزم خلاف المفروض وإن كان جزء الوجود متصفا بالعدم أي يكون معدوما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والعدم وهو اجتماع النقيضين • ونحرم بر ما أورد عليه صاحب الحاشية القديمة أنه إن أريد يكون العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن يكون جميع أجزاء العارض عارضا للمعروض ذلك العارض فنقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع ويقال له انه كثير مع أن الوحدة التي هي جزء الكثرة ليست عارضة للمجموع بتمامه لانه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء المجموع فعلم أنه لا يجب كون جميع أجزاء العارض عارضة للمعروض وإن أريد يكون العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة اما للمعروض نفسه أو لجزئه فلا بد ان يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزئه يكون عارضا لجزئه جزئه فلا يلزم عرض الشيء لنفسه فلا يتم الدليل على بساطة الوجود قوله فتأمل الخ لعله اشارة الى ما أجيب عنه بأن الأجزاء العقلية والخارجية متلازمان فلو كان الوجود مركبا فجزأؤه تكون موجودة متميزة ولا بد من انتهائها بالبطان غير المتناهي فلا بد من جزء واحد يعرض له الوجود فاما ان يعرض له بالكلية فيلزم عرض الشيء لنفسه أو ببعضه فلا يكون العارض بتمامه عارضا وانت خبير بانه يندفع الابرار بهذا الجواب عن القائلين بالتلازم وأما غيرهم فلا يراد عليهم بحاله وقد يجاب عن أصل الدليل باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاء الوجود ليست متصفة به كما ان أجزاء الدار ليست بدار

و يتحصل من اجتماعها دار ولا يلزم اجتماع النقيضين • لانا نقول بكون الوجود موجودا بل هو من المعقولات الثانية وقد يجاب باختبار الشق الاول ولا يلزم العروض المستحيل فان التغير الاعتباري يكفيه والحق ان الوجود بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بهستى بسيط لانه انتزاعى غير متأصل فلا يكون له جنس وفصل واما الوجود الحقيقى بمعنى ما به الموجودية فبساطته في حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصل الشئ (عن مشاركته في الجنس القريب) كالحيوان مثلا (فقريب) أى فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا كالناطق فانه يميز الانسان عن مشاركته في جنسه القريب وهو الحيوان (أو البعيد) أى ميز عن مشاركته الجنس البعيد كالجسم النامى (فبعيد) أى فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالخساس للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الجسم النامى لا عن مشاركته في الحيوان ووجه التسمية ظاهر للقرب في الاول والبعيد في الثانى (له) أى للفصل (نسبة الى النوع بالتقويم) أى دخوله في قوامه وحققيقته (فيسمى) الفصل بهذا الوجه (مقوما) للنوع كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل في قوامه وجزء حقيقته لان حقيقته هو الحيوان الناطق ولا شك أن الناطق جزء منه (وكل مقوم) داخل في القوام (للعالى) أى للنوع العالى (مقوم) داخل في القوام (للنوع السافل) فان العالى داخل في قوام السافل وما هو داخل في قوامه يكون داخل في قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالخساس فانه مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان ايضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزءه يكون جزءا له ايضا والمزاد بالعالى فوقانى لا ما يكون فوق جميع الانواع فينشأ فيندرج فيه المتوسطات أيضا (ولا عكس) أى ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالى لان السافل ليس داخل في العالى ليكون ما هو داخل فيه داخل في العالى كالناطق فانه مقوم للانسان لدخوله في قوامه وليس مقوما للحيوان لخروجه عنه • فان قلت ان كل مقوم للعالى مقوم للسافل قضية موجبة كلية وعكسها لا يكون الا جزئية فعكس هذه القضية ان بعض مقوم السافل مقوم للعالى وهو صادق لان مقوم العالى ايضا من بعض مقومات السافل فكيف يصح قوله ولا عكس • قلت المراد بالعكس هاهنا معناه اللغوى لا الاصطلاحى أو المراد العكس الكلى (وله نسبة الى الجنس بالتقسيم) أى يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم اليه يجعله قسمين لا مقوما لخروجه عنه (فيسمى) الفصل بهذا الاعتبار (مقسما) كالناطق بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم أو بانضمامه اليه قسمان وجودا قسم وعدم ما قسم آخر فصلا مقسما للحيوان الى القسمين (وكل مقسم للسافل) أى كل فصل مقسم

للجنس السافل ويجعله قسمين فهو مقسم (للعالي) أى للجنس العالي ويجعله قسمين أيضا كالناطق فانه بانضمامه الى الحيوان وجودا وعدمه ما يجعله قسمين كذلك بانضمامه الى الجسم الناقى أيضا يجعله قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم للعالي فقسم القسم يكون قسما (ولاعكس) كليا بالمعنى الذى مر ذكره وهو أنه ليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لان العالي ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسما له كالحساس فانه مقسم للجسم الناقى وليس بمقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس أمر مبهم) فى العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها بتمامها بل متزلزل بين ان يكون هذه الحقيقة أو تلك ومنزدد بين اشياء كثيرة (لا يتحصل) أى الجنس (الا بالفصل) لانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتحصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار ماهيته وتعقله متحصلا لانه قد تعقل معنى يجوز ان يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود لكنه مبهم باعتبار انه شئ ما لا يكون لذلك ماهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا انما يتحصل بانضمام الفصل اليه فانه يتم به حقيقة ذلك الشئ ويزول تردده بين اشياء كثيرة (فهو) أى الفصل (علة له) أى للجنس أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه ويعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فالفصل علة لتحصل الجنس وتعينه فى الذهن لاعلة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعلية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس فى الذهن والالم بعلل الجنس بدون فصل من الفصول فالفصل علة لتحصيل المعنى الجنسى وتكميله لا لوجوده عينا كان أو ذهنا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام قال الاستاذ المحقق عليه الفصل للجنس باعتبارين الاول بمعنى انه يرفع ابهامه ويجعله نوعا معينا ولا يكون الغرض متعلقا فى هذا المقام ولا يفرع عليه الفروع الآتية كما لا يخفى والثانى علمه للجنس بحسب الوجود فى الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية للعقل اعنى فى مرتبة كونها بشرط الاشئ كما بينه بعض الاجلة من المتأخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه وبين هذا على وجه التحقيق فان شئت فارجع الى شرحه (فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان أول فرع من الفروع الخمسة التى تفرع على علة الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث يكون مشتركا بين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له وبين نوع آخر ليس بداخل تحت

هذا الجنس ويكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض في الناطق بأنه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس للانسان لا مشتركا بينه وبين غيره والحيوان فصل له لتمييزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لا مشتركا بينه وبين الفرس والناطق فصل يميزه عنه ويجوز عند ذلك البعض ان يكون لماهية واحدة جزآن يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل علة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشيء الواحد معلولا وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثيتان متغايرتان لئلا يلزم الدور بل حيثية اجماع الجنس وحيثية تفصيل الفصل من حيث انهما أخذتا بشرط شي حيثية واحدة والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذي له النطق أي ادراك المعقولات فصل ليس مشترك بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان وهو مخالف لماهية النوعية للملك وليس فصلا له اذ الفصل متحد مع الصورة والفرق بينهما انما هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا في ماله مادة والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذا الجواب مبني على اتحاد الجزء الذهني والخارجي كما قال السيد الزاهد في حاشيته على شرح المواقف وبمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشتركا بينهما لكان هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو أثر من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصل جزء الجنس فالخاصة أنه لا يكون الفصل المقوم للجنس كالحساس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بهذه القاعدة أحد فلا حاجة الى المراد بخلاف ما سبق (ولا يكون شيء واحد فصلا لان قريبان) هذا فرع ثان من الفروع الخمسة المتفرعة على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يكون شيء واحد فصلا لان قريبان في مرتبة واحدة والاجتماع على المعلوم الواحد علمتان مستقلتان وهو محال لان الفصل بانضمامه الى الجنس يصير الشيء المركب منهما ماهية نوعية متحصلة فان كان الواحد منهما كافيا في تحصيل الجنس فقد تمت به الماهية فصارت نوعا بلا مرتبة فيثبت لا يحتاج الى الفصل الاخر ويصير افعوا خارجا عنه لا مقوما له ولا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وار لم يكن الواحد منهما كافيا لم يضم اليه الاخر فيثبت صار مجموعهما فصلا وهو واحد لا متعدد وهو المطلوب ويجوز تعدد الفصل البعيد ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر • فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

• قلت ليسافصلين بل كل منهما ما أثر لفصله وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته إلا بعرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم فينتشر بما يظن أن المفهوم من الاسمين انهما فصلان متغايران لتغاير مفهوميهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة للحس والحركة فاشتق له الاسم منهما (ولا يقوم) أي الفصل القريب (الانوعا واحدا) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة بيانه ان الفصل لا يقوم الانوعا واحدا لانه ان قوم نوعين يلزم أن يكون للبسيط الذي هو الفصل أثران ولما كان هذا الدليل موقوفا على اثبات بساطة الفصل فالاولى أن يقال يلزم أن يتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر لانه ان قوم لنوعين من جنس واحد يلزم خلاف المفروض لان النوعين حينئذ يكونان نوعا واحدا اذاختلف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متحدان بالذات مع أنه فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين وبقومهما فصل فاذا قوم أحدهما لا يوجد الا آخر ما لم يضم الى جنسه ويوجد هذا الفصل الذي هو علة للجنس الاخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذي هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس عن علته وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقديم لنوعين يكون أيضا باطلا فلا يقوم الانوعا واحدا وهو المطلوب (ولا يقارن) أي الفصل (الاجنسا واحدا) في مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة تحريرها انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الاجنسا واحدا لانه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم حينئذ يتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه ولا يخفى عليك ان هذا التفرع والتفريع السابق مشتركان في الدليل فاثبات أحدهما يمينه اثبات الآخر فالخارجة الى ابراده على حدة فالاولى ان يستدل عليه كما قال الاستاذ المحقق في شرحه ان الفصل كالعلة التامة للجنس في عدم تفارقها عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلا بد من وجود الجنس الذي يقوم به فلا بد حينئذ من وجود جنسين قريبين له في الماهية الواحدة فيوجد الماهية واحدة جنسان قريبان مثلا بل يوجد جنسان لها في مرتبة واحدة قرينة كانت أو بعيدة

وهذا خلاف تصريحهم وكل من هذه الفروع لا يخلو عن ضعف والتفصيل في شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والفرع الخامس بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله أن الفصل اذا كان علة للجنس ففصل الجوهر يكون جوهر الان الجوهر لا يوجد في موضوع أعني المحل المستغنى عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصديق تعريف الجوهر انه لم يوجد في موضوع فصار جوهره وقد يقال بأن الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حاله فيه والحال يتأخر عن المحل فيلزم تأخره عنه هذا خلاف • لا يقال هذا يجري في فصول الاعراض • لانا نقول الضابطة المذكورة انما هي في فصول الجواهر وهو مبرهن عليها في مبحث الهيولى والصورة وأما في فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى في الاستدلال عليه ما قيل ان لم يكن فصل الجوهر جوهر او يكون عرضا يلزم ان يكون العلول وهو الجوهر اقوى من العلة وهو الفصل العرضي والعرض مهم محتاج في تحصيله الى الغير فكيف يكون مقوما • فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهره يكون الجوهر جنس له وكل ماله جنس لا بد له من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو أيضا جوهر فيكون له فصل أيضا وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال • قلت ليس كلما يصدق عليه الجوهر يكون جنس له بل انما هو جنس للماهية المتأصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لما تحتها من المركبات وأما الماهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست أجناسا لها لاحتياج الى الفصول المميزة عنها (خلافا للاشراقية) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر أعراضا ويتمسكون بأن السري مركب من قطعات الخشب والهيئة الوحدانية ولا شئ ان السري جوهر والهيئة التي يهزها عن غيره عرض وأجيب عن جانب المشائين ان السري عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوحدانية ودخولها فيه ممنوع ولا يجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانهم امتباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة لها وحدة حقيقة نعم يجوز في المركبات الصناعية التي لها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة • فان قلت ليس في تصريحهم جواز التركيب بالجواهر والعرض فيما يعلم خلافهم مع المشائين • قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر أعراض وقد سبق ان الصورة تكون فصولا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض وأنت

تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس أحدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج العرض والاعتقار التام يكون في العرض فالعرض أولى ان يحصل به ماهية وحدانية الا ان يدعى ان الوجودان يحكم بطلان التركيب منهما التباين المقولتين بالذات فافهم قال في الحاشية قال الشيخ في الهيئات الشفاء ان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس والفصل جوهرين مع اتحادهما . قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحد ابل جوهر واحد موجود بوجود الجنس والفصل كما قال الشيخ في تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شيء واحد بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق نعم لو فرض وجودهما منفردين كانا موجودين بوجودين متغايرين بخلاف العرض والمعرض فانهما لا قابلية لهما بذاتهما للوجودات فردا وان كانا متحدين مع المعرض والمحل وهذا هو الفرق فاحفظه لما لم تجده من غيرنا انتهى توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما موجودين على الاتفـراد يكون وجود أحدهما مغايرا للآخر بخلاف العرض فانه ليس له وجود مغاير للمحل وأما الجوهران اللذان يتركب منهما جوهر فليسا متعددين ليستعمل اتحادهما في الوجود وقيام وجود واحد منهما في الآخر بل جوهر واحد موجود بوجودين كالانسان فانه واحد موجود بوجود الجنس الذي هو الحيوان وذلك الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الحيوان داخل فيه الناطق ولا تعدد في الخارج بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان والالم يتصور حمل البعض على البعض بالمواطأة (وههنا) أي في مقام الفصل (شك من وجهين الاول) أي الوجه الاول (ما أورده الشيخ في كتاب (الشفاء وهو) أي الشك (ان كل فصل معنى من المعاني) يقصد من شيء ويفهم منه (فاما أن يكون) الفصل (أعم للمحمولات) أي أعم من جميع ما يحمل على الشيء (أو) يكون (واقعا تحت) أي تحت أعم للمحمولات (والاول) أي كونه أعم للمحمولات (محال) فانه لو كان أعم للمحمولات يلزم أن يكون مقولة من المقولات لانها أعم للمحمولات وليس الفصل كذلك ويكون واقعا تحت الأعم واذا كان واقعا تحت الأعم (فهو) أي الفصل حينئذ (منفصل) أي منفرد ومميز (عن المشاركات بفصل) يميز عنها ويختص به (فاذن) أي اذا كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل (يلزم أن يكون لكل فصل فصل ويتسلسل) ويذهب الى غير النهاية حاصل الشك أن الفصل معنى من المعاني وكل معنى لا يخلو عن كونه أعم أو داخل تحتها فالفصل أيضا ما أن يكون أعم للمحمولات بحيث يحمل على الشيء

ولا يحمل عليه شيء أصلاً أو أخص واقعا تحت الأعم والأول محال لأن أعم المحمولات هو المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد أن يكون واقعا تحت الأعم فيكون فردا منه وذلك الأعم يكون ذاتياله اذ كل مقولة ذاتية لما تحتها فلا بد له من أمر يتفصل به عما يشار كه في تلك المقولة ويختص به وهو ليس إلا الفصل فيلزم أن يكون للفصل فصل وهكذا إلى غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وحله) أي حل هذا الشك وبيان الغلط فيه وهو (أننا لنسلم انفصال كل مفهوم) سواء كان ما هو داخل تحته ذاتياله أولا (بالفصل) الذي يتفصل به المفهوم عن مشاركاته (وإنما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان) ذلك العام الذي هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخل في قوامه (وذا تياله) تلخيص هذا الجواب أننا لنسلم أن الفصل إذا كان داخل تحت الأعم لا بد أن يتفصل عن المشاركات بالفصل لأن انفصال كل مفهوم عن المشاركات لفصل ليس بضروري وإنما يجب الانفصال بالفصل إذا كان ذلك الأعم ذاتيالفصل والفصل داخل تحته وأما إذا كان الفصل بسيطا لا جزء له فلا يكون الأعم منه ذاتياله فلا يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم أن يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل • لا يقال إن الأجناس منحصرة في العشرة على ما هو المشهور وكل ممكن من درج تحت واحد منها وهي ذاتيات لما تحتها فإذا اندرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتياله ويحتاج إلى فصل فيلزم المحذور • لا نقول أن المقولات ليست ذاتيات لكل ما يندرج تحتها وإنما هي ذاتيات للماهيات المتأصلة المركبة منها وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصدها عليها إنما هو بالعرض والالم يثبت بسيط في نفس الأمر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين (ما سنح) أي ظهر لي (وهو) أي الشك الذي سنح للصنف (أن الكلي كما يصدق على) فرد (واحد من أفراده) أي أفراد الكلي (يصدق على كثير من أفراده) أي أفراد الكلي (بصدق واحد) لا فرق بين صدقه على الواحد من أفراده وصدقها على كثير من منها (فمجموع الإنسان والفرس حيوان) لأن الحيوان كما يصدق على الإنسان وحده والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوي الصديقين (فه) أي للمجموع (فصلان قريبان) وهو الناطق والصاهل حاصله أن الكلي كما يصدق على فرد واحد من أفراده كذلك يصدق على كثيرين منها بـلا تفاوت لأن واحد واحد على الانفراد كما هو فرد من أفراده كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة أيضا فرد من أفراده فيكون صدقه عليهما على السواء فالإنسان والفرس على الانفراد

كما هو حيوان كذلك مجموعهما أيضا حيوان لصدقهما بلاتفاوت فلا بد لهذا المجموع من فصل يميزه كما كان لكل واحد من الانسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر وفصل المجموع هو الناطق والصاهل ولا شك انهما اثنان فيلزم ان يكون لماهية واحدة وهي المجموع فصلا ن قريبان هذا خلف (لا يقال) في ابطال المقدمة الممهدة انه (يلزم) على تقدير عامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لانه) أي (المعلول مجموع العلة المادية والصورية وهو) أي صدق العلة على المعلول (محال) والاي لزم احتياج الشيء الى نفسه حاصل الابطال ان المقدمة الممهدة وهي ان الصدق الكلي على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطلة لانه لو لم يبطل وتمت يلزم صدق العلة على المعلول لان المعلول مركب من العلتين أي المادية والصورية وصدق العلة كما هو على أحدهما كذلك على مجموعهما أيضا فحينئذ يصدق على المجموع المركب من المادة والصورية انه علة مع انه معلول فاذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو محال لان المعلول محتاج الى العلة والعلة محتاج اليها فاذا كانت أحدهما عين الاخرى يلزم كون الشيء محتاجا الى نفسه قال في الحاشية هذا ابطال للمقدمة الممهدة بناء على تجويز الغصب أو جعل البدئية بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا باطل دفع توهم عسى ان يتوهم ان هذا الابرار ليس على دأب علم المناظرة لان دأبه ان المدعي اذا ادعى شيئا فالخصم ان يمنع ويطلب عليه الدليل واذا استدل على دعواه وأثبت به بدليل فالخصم ان يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وأما اذا ادعى المدعي شيئا ولم يستدل عليه فالخصم اذا نقاه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه وأخذ من منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما قال في الشريفة وشرحها وغيرها ان نفي المدلول مع اقامة السائل الدليل على نفيه قبل اقامة المدعي الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين واذا علمت هذا فاعلم ان المورد هنا استدلال على نفي المقدمة الممهدة وهي ان الكلي كما يصدق على فرد واحد يصدق على كثير من افراده لصدق العلة على المعلول مع ان المدعي لم يستدل عليه وقبل اقامة الدليل ومنصب الخصم المنع وطلب الدليل على دعوى المدعي فلما لم يمنع وأبطله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع وأخذ من منصب الغير وهو المعارضة والاستدلال صار غصب المنصب في الابرار وهو غير مسموع عند المحققين فلا يسمع هذا الابرار ولا حاجة الى الجواب فدفع المصنف هذا التوهم بقوله هذا أي الابرار

ابطال المقدمة الممهدة على تجوز الغصب في المناظرة لان بعضهم جاوزوا الغصب
 كركن الدين العميدى فالإيراد على المذهب المجوز لا على طريق المحققين الذين لا يسمعون
 غصب المنصب ولا يجوزونه فلا يكون حينئذ خلاف دأب المناظرة قوله أو جعل دعوى
 البدية بمنزلة الدليل الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بان هذا الإيراد ليس على طريق
 غصب المنصب بل الموردين على منصبه لان المدعى للمقدمة الممهدة ادعى البدية وقال سنح
 لى فالمراد جعل دعوى البدية بمنزلة إيراد الدليل فكان المدعى أو رد الدليل على
 المدلول والموردين عارضه بدليل آخر وهذا منصبه لان النفي بعد إقامة الدليل
 معارضة فصار الإيراد على دأب المناظرة ولا يبقى المسامحة للتوهم المذكور أصلا وقد وقع
 توضيح المقال على ما خطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال (لان الاستحالة) أى
 استحالة صدق العلة على المعلول المركب (ممنوع) أى غير مسلم هذا دليل للإيقال
 حاصله ان صدق العلة على المعلول المركب وان كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة
 لكن استحالة هذا الصدق غير مسلم لكونه من جهتين (فانه) أى المركب (معلول
 واحد) أى يصدق عليه المعلول من حيث انه واحد لا من حيث انه كثير (وعلة كثيرة)
 أى يصدق عليه العلة من حيث انه كثير مركب من شيئين فالمعلولية والعلية ليستا من
 جهة واحدة ليلزم الاستحالة (وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية) هذا
 دفع توهم عسى أن يتوهم ان كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لان له نسبة الى كل علة
 ويتوقف على كل منها واذا كان فيه كثرة لا يبقى واحد بل يكون كثيرا فكيف يقال ان
 المعلول واحد وجه الدفع ان الكثرة الحادثة فى المعلول من جهة العلة انما هى الجهات وكثرتها
 لا تستلزم كثرة ما هى فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول حقيقة قال
 فى الحاشية دفع توهم عسى أن يتوهم ان كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والى يلزم توارد
 العلل فاجاب بان غاية ما يلزم كثرة جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت
 (لا يقال) حاصله ان المقدمة الممهدة باطلة والا يصدق شريك البارى على مجموع شريكى
 البارى كما يصدق على الواحد منهما لان الكل كما يصدق على الواحد كذلك يصدق على
 المجموع (فمجموع شريكى البارى شريك البارى كما مرفيع شريك البارى) وهو
 المجموع اذ هو من افراد شريك البارى لانه يصدق على المجموع وعلى الواحد فالمجموع
 الذى هو بعضه (مركب) لانه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لافتقاره
 الى غيره فيلزم منه ان بعض شريك البارى وهو المجموع ممكن (مع ان كل شريك البارى

ممتنع) فيلزم كون المجموع ممكنا وممتنعا هذا خلف وهذا الخلف انما يلزم من المقدمة
الممهدة واذا كان اللازم باطلا فاللزم ومثله فبطلت المقدمة الممهدة (لان امكان كل
مركب ممنوع) هذا جواب بمنع الكلية وهي كل مركب ممكن باننا لانسلم امكان كل مركب
والقول بان المركب مقتدر الى اجتماع الاجزاء وكل مقتدر ممكن غير مسلم (فان افتقار
الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي) أى فرض وجود شريكى البارى (لا يضر
الامتناع فى نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقى واقعى ومركب اعتبارى
العقل تركيبه اختراعا وليس له حقيقة فالاول محتاج فى الوجود الواقعى الى اجزائه
فيه يمكن بخلاف الثانى فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه
وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضي واختراعه لا يضر الامتناع فى
نفس الامر ومحتاجا ومقتدرا بحسب الفرض فلا يلزم كون الشئ ممكنا وممتنعا فى نفس الامر
وقد يجاب بان هذا التركيب بنفس ذاته ممكن وباعتبار خصه وصية الاطراف ممتنع
فالامكان والامتناع من جهتين فلا اختلال فيه وقد يجاب بان هذا الافتقار لا يوجب
الامكان لان موجبه هو الافتقار فى الصدد ولافى التأليف والافتقار الى الاجزاء انما هو
فى التأليف فلا يستلزم الامكان فافهم (الا ترى انه) أى امكان شريك البارى (يستلزم
المحال بالذات) وهو عدم وحدة الواجب تعالى (فلا يكون) هذا المجموع (ممكنا)
هذا تأييد لعدم امكان هذا المجموع فان الممكن لا يستلزم المحال وهذا مستلزم للمحال
لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجموع شريك البارى يستوجب امكان
كل واحد من شريكه وشريك البارى لو كان ممكنا لبقى وحدة الواجب تعالى وعدم
وحدة الواجب تعالى محال بالذات فاستلزمه لا يكون ممكنا لان الممكن لا يلزم منه المحال
قال فى الحاشية لا يقال عدم العقل الاول الذى هو من الممكنات يستلزم عدم الواجب
الذى هو من المحال بالذات فاستلزام المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونها ممكنا
• لاننا نقول الاستلزام هناك ليس بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة
العلية واماهنا فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة نظرا الى ذاتها محال انتهى
حاصل الاعتراض ان قواكم الممكن لا يستلزم المحال غير مسلم لان عدم العقل الاول
ممكن لانه ليس بواجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممتنعا ويستلزم عدمه المحال
وهو عدم الواجب لان الواجب تعالى علة تامة للعقل والعقل معلول ولا يكون المعلول
معدوما ما لم يعدم علته فلو كان عدم العقل ممكنا يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال

فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزامه المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونه ممكنا
ومحصل الجواب ان مرادنا بعدم استلزام الممكن المحال ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم
المحال وان كان مستلزما بالنظر الى أمر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب
مالم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما في امكان
المركب من شريكي الباري فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا
تكون ممكنة فافهم (وحله) أى حل الشك الثانى الذى سنحل له والحل تعيين موضع
الغلط بسوء الفهم وهو مندرج في المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لمقدمة معنية
(ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث) حاصل منهما (وهو) أى الثالث (المجموع
وذلك) أى المجموع (واحد) لا كثير فلا يكون لامر واحد فصلان بل مجموع
الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولاشك ان
الناطق والصاهل فصلان قريبان له ومتعددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما
ايضا متعددان واما بالنسبة الى مجموعهما الذى هو أمر واحد فليس متعددين لان لهما
وحدة أيضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كجموعهما فما في مجموع الفصلين
من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة ففصله القريب
واحد قال في الحاشية وذلك لان لكل افتقار دون افتقار الاجزاء ولو كان للاجزاء
افتقار فهناك امكان دون امكان الاجزاء فتم وجود دون وجود والاجزاء قد يدبر فانه
أحق بالتدبر انتهى توضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فالكل مفتقر الى
الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها
وافقاره افتقارها يلزم من كون الاجزاء مفتقرة الى فصلين كون الكل أيضا مفتقرا اليه
كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع
الكليتين أمر واحد فافهم لا يقال على هذا أى على تقدير استلزام وجود اثنين
وجود ثالثا (يلزم من تحقق اثنين تحقق أمور غير متناهية لانه بضم الامر الثالث الحاصل
من اثنين) أى مجموعهما الى كل واحد منهما (يتحقق) الامر (الرابع) وهكذا يتحقق
الخامس بضم الرابع والسادس بضم الخامس والسابع بضم السادس الى غير النهاية
تلخيص الابرادانه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق أمور
غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث أمر
آخر سواهما وهو الرابع وهكذا الرابع اذا انضم الى كل من مجموع الاثنين والثالث

يحصل أمر خامس حاصل من ضم الرابع اليهما وهكذا يذهب (الى غير النهاية)
 فيلزم التسلسل وهو محال فعلم ان وجود الاثنين لا يستلزم الثالث (لانا نقول الرابع
 اعتبارى) أى تابع لاعتبار المعتبر لا نحقق له فى نفسه (فانه حصل باعتبار شئ واحد)
 وهو وجود الاثنين (مرتين) مرة بنفسه ومرة فى ضمن المجموع وكلما تكرر
 اجزائه فهو اعتبارى (والتسلسل فى الاعتباريات منقطع) بانقطاع الاعتبار غير تابع
 الى غير النهاية فافهم تلخيص الجواب ان الثالث له تحقق فى نفس الامر لانه عبارة
 عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتبارى محض لانه لا يحصل الا باعتبار الاثنين
 مرتين مرة فى نفسه ومرة فى ضمن المجموع وكلما هو كذلك فهو اعتبارى اذ لو كان موجودا
 فى الاعيان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزأه ومرة
 بمرتبتين لكونه جزء جزئه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال
 فعلم ان الرابع ليس بموجود فى الاعيان بل هو اعتبارى وكذا الخامس والسادس
 تابعان لاعتبار المعتبر فاذا لم يعتبر بمنقطع ولا يتجاوزا التسلسل فى الاعتباريات منقطع
 غير بالغ الى غير النهاية فى الواقع فلا يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف
 عليك الحق من الفيض المطلق (والرابع) أى الكلى الرابع من الكليات الخمس
 (الخاصة وهو) أى الخاصة وتذكر الضمير اما الموافقة الخبر أو بتأويل الكلى وفى
 بعض النسخ وهى (الخارج) عن حقيقة ما هى خاصة له (المقول) المحمول (على
 ما تحت حقيقة واحدة نوعية) أى الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك
 بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذى هو نوع لها (أو
 جنسية) أى يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشى بالنسبة الى
 الحيوان فانه خاصة لافراد هـ وهى الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة
 جنسية وهى الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشى شئ خاصة
 للحيوان لاختصاصه وعرض عام للانسان لشموله له واغيره والخاصة على قسمين (شاملة
 ان عمت) أى شملت (الافراد) أى افراد ما هى خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان
 فانه شامل لجميع افراد هـ وكالماشى بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا
 أى وان لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ما هى خاصة له فغير شاملة لعدم شموله
 بجميع الافراد كالضاحك بالفعل للانسان والماشى كذلك للحيوان والخاصة قد تكون
 للجنس العالى كالموجود لا فى موضع الجوهر والمتوسط كاللون للجسم وللنوع الاخر

كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للثلاث وقد تكون مفارقة
 كالماشى للحيوان وقد تكون عامة للأشخاص كالكاتب وقد تكون مفردة كالكاتب
 للانسان وقد تكون مركبة كبادى البشرية وقد يكون بالقياس الى شئ لا يوجد فيه وان
 لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذى الرحلين خاصة للانسان بالقياس الى الفرس
 دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة بجنسه وان علاولا عكس ومقاله البعض ان الخاصة
 الغير الشاملة خاصة للاخص انما ينم اذا كان الاخص واسطة في عروضها للاعم واما
 على تقدير كونه سفيراً محضاً فلا فاهم (والخامس) أى الكلى الخامس من الكليات
 الخمس (العرض العام وهو) أى العرض العام (الخارج) عن الشئ (المقول)
 المحمول على الحقائق (المختلفة) كالمشى بالنسبة الى الانسان والفرس فانه خارج عن
 حقيقتيهما ومحمول عليهما (وكل منهما) أى كل من الخاصة والعرض العام (ان
 امتنع انفكاكه) أى مفارقتيه (عن المعروف فلازم) للزومه كالزوجية
 للاربعة (والا) أى وان لم يمتنع انفكاكه عن المعروف (فخارق) لمفارقتيه كالكاتب
 بالفعل قال السيد الزاهد تقسيم المعارض العام الى اللازم والمفارق مسامحة لان
 اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم لا للاخص فالمشى حقيقة لازم للحيوان وليس لازماً
 للانسان وأجاب عنه بعض الشارحين بأنه يجوز ان يكون الاعم سفيراً محضاً
 لثبوت اللازم للاخص (يزول) أى المفارق (بسرعة) كحجرة الخجل وصفرة
 الوجيل (أو بقاء) كالأمراض المزمنة (أولاً) أى لا يزول لكن يمكن زواله
 كحركة الفلك (ثم اللازم) هذا شروع في تقسيم اللازم الى اقسامه فاللازم المطلق (اما
 ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقاً) سواء وجدت في الخارج أو في الذهن بمعنى
 ان الماهية حيث ما وجدت كانت متصفة باللازم كالزوجية للاربعة فان الاربعة
 متصفة بالزوجية في الخارج والذهن (لعل) سواء كانت العلّة ذات الملزوم أو خارجة
 (أو بضرورة) بلاعلّة موجبة سواء كانت ذات الملزوم أو غيره أو يقال لعلّة غير
 الذات أو ضرورة ناشئة عن الذات بقربينة التقابل • فان قلت ان الشئين ما لم يكن
 بينهما علاقة لا يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر والعلاقة منهصرة في العلّة بالاستقراء
 فكيف يقال بعلّة أو بضرورة • قلت ان المصنف لما نظر الى ان عدم الواجب لازم
 لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلّة قسم اللازم الى قسمين لعلّة وضرورة بان يكون
 بدون استناده الى علاقة العلّة (يسمى) هذا اللازم (لازم الماهية) للزومه

لما حيثما وجدت (أو يمتنع انفكاكه بالنظر الى أحد الوجودين خارجي) كالتعيز للجسم (أو ذهني) يعني اذا وجدت الماهية في الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة للشيء باعتبار وجوده الذهني (ويسمى الثاني) أي لازم الوجود الذهني (معقولا ثانيا) أي يحصل في العقل في المرتبة الثانية وبعرض الذي حصل في العقل أولا وهو المعقول الاول فالمعقول الثاني ما يعرض للشيء في الذهن ولا يكون بمحضه أمر في الخارج قال الاستاذ المحقق في شرحه وهو يتناول قسمين الاول منهما ما يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه كالكلية والجزئية والثاني ما لا يكون كذلك بل يكون ذات المعروض مع قطع النظر عن الوجود كافيا كالذاتية والعرضية والجنسية والفصلية فانها لا تحتاج في العروض الى الوجود والاتلزم المجعولية الذاتية كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة في العلوم (والدوام لا يخلو عن لزوم سببي) هذا اشارة الى ان ما اشتهر من ان الدائم قسم من المفارق وان كان صحيحا بحسب النظر الجلي لكن النظر الدقيق يحكم بخلافه ويدخله في اللازم لان الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب اذ دوام المسبب لا محالة يكون بدوام السبب المنتهي الى الواجب فيمتنع انفكاكه فيستدرج في اللازم باعتبار النظر الدقيق ويحتمل ان يكون اعتراضا على الجمهور بان المفارق ممكن وكل ممكن لا بد له من علة يكون وجوده بسببها ضروريا لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فامتنع عدمه بالنظر الى تلك العلة فصارقسما من اللازم فلا يصح عدمه من المفارق (وهل لمطلق الوجود دخل ضروري في لوازم الماهية) هذا بيان ان للوجود دخلا في لوازم الماهية أم لا اختلف فيه فذهب بعضهم الى ان للوجود المطلق دخلا في لوازم الماهية وان لم يكن لخصوصية الوجودين مدخل فيها كما في القسمين الاخيرين والالكان الشيء مستندا الى ما ليس بموجود أصلا وذهب البعض الى ان لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخل أصلا بل هي مستندة الى نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو مذهب المصنف وأشار اليه بقوله (والحق لا) أي لا دخل لمطلق الوجود في لوازم الماهية فان ثبوت اللوازم للماهية ضروري فلو كان للوجود دخل في ثبوتها لكان الوجود علة للشبوت وهو ضروري والضرورة لا تعمل ويحتمل ان يكون اللازم في الوجود عوضا عن المضاف اليه وهو العلة ويكون المعنى هل لمطلق الوجود أي لمطلق وجود العلة دخل في لوازم الماهية ويكون هذا الكلام اشارة الى الاختلاف في كون لوازم الماهية معللة أم لا والمشهور انهم معللة ولا بد لها من وجود العلة وذهب المتأخرون الى انها غير

معللة ولا يحتاج الى العلة واختاره المصنف وأشار الى دليله بقوله (فان الضرورة)
 أى ما يكون ثبوته ضروريا لا بامر خارج (لا تعلل) أى لا يحتاج الى العلة فلوازم
 الذات ثابتة لها كالثبات لا يحتاج في ثبوتها الى أمر آخر سوى الماهية من حيث هي هي
 ولا ينفل عنها فلا تكون معللة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فانه
 خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة أولا عند
 المتكلمين وثبوته ضروري غير معلل فيثبت لا يلزم الدور والتسلسل كما زعم الحكماء
 ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى قال في الحاشية اعلم ان الحكماء
 استدلوا على عينية وجوده بأنه لو كان خارجا لامتناع التركيب لكان ثبوته له تعالى معللا
 فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقة يجب ان يكون معللا وادعوا الضرورة
 فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضي بما يعلل والذاتي بما لا يعلل فعلمته ان كانت الذات
 يلزم تقدم الذات عليه في الوجود اذ لا معنى للعلية الا التقدم في الوجود فيلزم اما تقدم
 الشيء على نفسه أو موجوديته بوجودين وان كانت غير الذات يلزم المعلولية المستلزمة
 لامكانه تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا اشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضي اللازم
 يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لا يحتاج الى علة كالامكان انتهى تلخيص استدلال
 الحكماء ان الوجود لا يخلو من ان يكون عينا أو جزأ أو خارجا والثاني باطل والا يلزم التركيب
 في الواجب تعالى وهو بسيط بحت والتركيب فيه ممتنع والثالث أيضا باطل لان ثبوت
 الخارج عن الشيء يكون معللا فلو كان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثابتا له لكان
 ثبوته له بالعلة وهذا بديهي عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضي بما يعلل والذاتي
 بما لا يعلل فالفرق بين العرضي والذاتي عندهم انما هو بان الذاتي ليس ثبوته للذات بالعلة
 والعرضي ثبوته للذات يكون بالعلة واذا كان الوجود عرضيا خارجا وكان ثبوته للذات
 بالعلة فعليته اما بالذات أو أمر آخر سواء كان الذات علة للوجود والعلة يجب تقدمها
 على المعلول في الوجود فتكون الذات موجودة قبل الوجود الذي هو المعلول فهذا
 الوجود الذي للذات عين الوجود الذي هو المعلول أو غيره فان كان عينه يلزم تقدم الشيء
 على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات
 فيكون مقدما على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون
 الذات موجودة بوجودين وهو أيضا محال وان كان العلة أمر آخر سوى الذات فيحتاج
 وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا في وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم

امكانه تعالى الله عن ذلك واذابطل الاخير ان فأنحصر الحق في الاول وهو ان الوجود عين
الواجب تعالى والواجب هو الوجود والبحث قوله وفيما ذكرناه الخ أى فيما ذكره المصنف
في المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لازما لذات
الواجب تعالى والعرض اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروريا غير مفتقرا الى العلة كالامكان
فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود أيضا لا يحتاج الى العلة فما استدل به
الحكماء غير تام والتحقيق ان لوازم الماهية على ثلاثة أقسام منها ما يتقدم على الوجود
المطلق للمزوم هذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل في
ثبوت هذه اللوازم للمزوماتها والايلازم الدور لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود
فلو كان للوجود مدخل لكان هومة دما عليها هذا هو الدور ومنها ما يكون مساوقا
للوجود كالتشخيص ففي ثبوته أيضا لا دخل للوجود والايلازم كون أحد المساوقين علة
للاخر وهو ينا في المساوقية لان المساوقية عبارة عن التلازم بحيث لا يتخلف أحدهما عن
الاخر في مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة في مرتبة متخلفة عن المعلول ومنها ما
يتأخر عن وجود المعلوم كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة ولا شك في مداخلة
وجود المزوم في ثبوت هذه اللوازم له فثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلة
في اللازم المطلق وهذا هو مراد المصنف بقوله والحق لا يعنى مداخلة الوجود المطلق ليست
بضرورى في اللوازم المطلقة وأما في بعضها فلا ينكر والتفصيل في شرح الاستاذ المحقق
قدس سره (وأيضاً) هذا تقسيم آخر لللازم (اللازم اما بين وهو) أى اللازم البين
عبارة عن (الذى يلزم تصوره) أى تصوره اللازم (من تصوره المزوم) كتصور
البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تصوره عدم البصر يلزم من
تصوره تصوره البصر أيضا (وقد يقال) أى البين (على الذى) أى اللازم الذى
يلزم (من تصوره) أى اللازم والمزوم (الجزم بالمزوم) أى الاذعان بان هذا
لازم لذلك وان لم يلزم من تصوره المزوم تصوره (وهو) أى اللازم البين بالمعنى الثانى
(أعم من المعنى الاول) وهو اللازم الذى يلزم تصوره من تصوره المزوم فانه اذا لزم من
تصوره تصوره لا تختر لا شك في اذعان اللزوم بينهما من تصوره وهما معا وهذا
بين بالمعنى الاعم كالزوجية للاربعة والاول بين بالمعنى الاخص ومثاله مامر (أو غير
بين) أى لازم غير بين (وهو الذى بخلافه) أى بخلاف البين بالمعنيين فغير البين بالمعنى الاول
وهو الذى لا يلزم تصوره من تصوره المزوم كالكاتب بالقوة للانسان وغير البين بالمعنى

الثاني وهو الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم كالحديث للعالم فان
الجزم بلزوم الحدوث للعالم لا يلزم من تصورهما ما لم يطلع على دليله (فالنسبة) بين
المعنيين لللازم الغير البين (بالعكس) أى عكس النسبة التى بين المعنيين المذكورين
لللازم البين فان الغير البين رفع للبين ورفع الأعم أخص ورفع الأخص أعم فالمعنى الاول
للبين أخص والثانى أعم ففى الغير البين يكون الاول أعم والثانى أخص لما عرفت تلخيصه
ان اللازم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما أخص من الآخر والنسبة
بين معنى القسم الثانى عكس النسبة بين معنى القسم الاول بان ما كان فى القسم الاول أعم
يكون فى القسم الثانى أخص لان تقيض الأعم أخص وما كان فى القسم الاول أخص يكون
فى القسم الثانى أعم لان تقيض الأخص أعم (وكل منهما) أى من البين وغير البين
(موجود بالضرورة) فانا نجد من أنفسنا اننا نتصور الأشياء على هذا النحو بالضرورة
كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلا حاجة الى بيعة فضلا عن تجشم الاستدلال هذا
تعريف على من احتاج فى اثبات وجودهما الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازى (وههنا)
أى فى اللزوم (شك وهو) أى الشك (ان اللزوم لازم والا) أى وان لم يكن لازما
(ينهدم) أى ينعدم (أصل الملازمة) التى فرضت بين اللازم والملزوم واذا كان اللزوم
لازما (فتسلسل الملزومات) أى لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وكذا لزوم اللزوم
وهكذا الى غير النهاية حاصل الشك ان اللزوم الذى بين اللازم والملزوم الذى بين
اللازم والملزوم أيضا لازم والاجاز انفكاك اللزوم عن اللازم والملزوم واللزوم كان عبارة
عن امتناع الانفكاك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار منفكاك فجزا الانفكاك بين اللازم
والملزوم فلم يبق اللزوم بينهما فينهدم أساس الملازمة هذا خلف فاللزوم لازم وكذا
لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فتسلسل اللزومات وهو محال وما
يستلزم المحال يكون محالا فيلزم عدم تحقق اللزوم (وحله) أى حل الشك (ان
اللزوم من المعانى الاعتبارية) التابعة لاعتبار المعبر لا تحقق لها أى نفسها بدون
اعتباره (الانتزاعية التى ليس لها) أى لتلك المعانى (تحقق الا فى الذهن) لافى
الخارج (بعد اعتباره) أى اعتبار الذهن (اياها) أى تلك المعانى (فينقطع)
ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق
اللزوم باستلزام المحال حاصل الجواب ان اللزوم معنى من المعانى التى ليس لها
وجود فى الخارج وانما هو موجود فى الذهن بحسب الاعتبار ولا يقدر الذهن على انتزاع

الامور الغير المتناهية المماثلة المقصولة فتقطع الاعتبار بات باعتبار فلا يلزم التسلسل المستحيل الذي هو عبارة عن وجود امور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة فالزوم غير مستلزم للمحال ليكون محال فلا يلزم المحذور (نعم منشؤها) أى منشأ المعاني الانتزاعية (ومنبعها) أى مأخذها (متحقق) قال فى الحاشية أى فى الخارج أو معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن أو فى الخارج (وذلك) أى وجود منشؤها (هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعيات متناهية) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير متناهية مرتبة) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير مرتبة) هذا جواب لسؤال مقدر تقرير السؤال انه اذا لم يكن للاعتبارات وجود فى نفس الامر فلا يصح اجراء احكام النفس الامر بة عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع مع انهم أجروا عليها الاحكام لانهم يقولون الزوم لازم بالذات والوجوب بالذات ينافى الوجوب بالغير والامكان محوج الى العلة وغير ذلك فعلم ان للاعتبارات أيضا وجودا ولا بد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق الملزومات الغير المتناهية فى نفس الامر وهذا هو التسلسل المستحيل تحرير الجواب ان منشأ الاعتباريات موجود فى نفس الامر وهو الحافظ لنفس امريتها وبسببه تجري احكام النفس الامر بة عليها وفى الموجبة لا بد من وجود الموضوع اعم من ان يكون موجودا بنفسه على سبيل الاستقلال أو بمنشأ انتزاعه ولا شك ان الاخير موجوده هنا وهو يكفى لاجراء الاحكام فلا يلزم التسلسل المستحيل (فقولهم) أى قول المنطقيين والحكماء (التسلسل فيها) أى فى الاعتباريات (ليس بمحال صادق بعدم الموضوع) أى عدم موضوع هذه القضية وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبة صادقة بعدم الموضوع هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من ان التسلسل بين الاعتباريات ليس بمحال اذ هذا القول يشعر بان فيه تسلسلا لكنه ليس بمستحيل وما قلتم بانقطاع الاعتبار يقتضى عدم التسلسل فقولكم مخالف لما قالوا وجه الدفع ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجودا ولم يكن قائما يقال زيد ليس بقائم كذلك يصدق بعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوما يقال حينئذ أيضا انه ليس بقائم فكذا التسلسل ليس بمحال قضية سالبة وموضوعها هو التسلسل ليس بموجود فتصدق السالبة بعدمه لان التسلسل موجودا مسلوبا عنه المحال ويصدق بانتفاء المحمول عنه فوافق القولان (فتدبر) اشارة الى الدقة فتأمل وتفكر فيه (خاتمة)

(٢١ - م أول)

لبحث الكلى يذكر فيها ما يتعلق به وان لم يتعلق به الغرض العلمى (مفهوم الكلى) أى ما يعبر عنه الكلى وهو تجويز العقل صدقه على كثيرين من حيث هو هو مع قطع النظر عن التقييد بشئ (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطقيا) لان هذا الكلى عنوان المسائل المنطقية (ومعرض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالانسان مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لانه طبيعة من الطبائع أى حقيقة من الحقائق (والمجموع) المركب (من العارض والمعرض) كالانسان الكلى مثلا (يسمى كليا عقليا) اذ لا تحقق له الا فى العقل . فان قلت ان المنطق ايضا لا تحقق له الا فى العقل لان المفهوم ما حصل فى العقل فوجه التسمية بوجوده فيه أيضا فلم لم يسم العقل . قلت وان كان يوجد فى المنطق لكنه ليس من الضروري متى وجد وجه التسمية وجدت التسمية أيضا فافهم (وكذا) أى مثل الكلى فى الاقسام الثلاث (الكليات الخمس) أى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أى من الكليات (منطقى وطبيعى وعقلى) أى لكل منها أقسام ثلاث ففهوم النوع يسمى نوعا منطقيا ومعرضه كالانسان يسمى نوعا طبيعيا ومجموع العارض والمعرض أى الانسان النوع يسمى نوعا عقليا وكذا سائر الكليات وهذه الاقسام تجري فى الجزئى أيضا لكن لم يعتبر لان الجزئى ليس بمبحوثا عنه فى هذا الفن (ثم الطبيعى) أى الكلى الطبيعى (له) أى لهذا الكلى (اعتبارات ثلاثة) أحدها (بشرط لا) أى يؤخذ مشروطا بعدم شئ بان يلاحظه العقل مأخوذا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلى بهذا الاعتبار (مجردا) لتجرده عن جميع العوارض واذا أخذ تجرده عن جميع ما عداه فهو من الممتنعات ليس له وجود فى الذهن ولا فى الخارج لان كلاً وجوده فى ما لا بد ان يتصف بشئ وأقله الوجود وان أخذ تجرده عن المحصلات كالفصول وال مشخصات فهو موجود فى الذهن لانه يلاحظ الشئ مع تجرده عنها (وثانيها) (بشرط شئ) أى يؤخذ مشروطا بشئ (ويسمى) ذلك الكلى فى هذه المرتبة (مخلوط) لتخلطه بالعوارض (وثالثها) (بشرط شئ) أى لا يؤخذ فيه شرط بشئ بان يلاحظه فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذا معها أو مجردا عنها فهذه المرتبة جامعة للمرتبتين السابقتين وتتحمل ما تتحمل احدهما (ويسمى) مطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلة ومهملة أيضا للارسال والاهمال (وهى) أى هذه المرتبة (من حيث هى) أى اذا لوحظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها ويكون جميع ما عداها خارجا عنها

(ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولا معدومة) لعدم لحاظ العدم معها (ولا شئ من العوارض) في هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها في هذه الملاحظة لانها لا تتصف بشئ من الوجود والعدم والعوارض في نفس الامر يلزم ارتفاع التقيضين المستحيل (في هذه المرتبة) أي مرتبة الاطلاق (ارتفاع التقيضان) أي الوجود والعدم لانه لا وجود في هذه المرتبة ولا عدم فارتفاع التقيضان • فان قلت ارتفاع التقيضين مطلقا محال فكيف يجوز في هذه المرتبة • قلت ليس هذا ارتفاع التقيضين حقيقة في نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عينا له في الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئتهما عن هذه المرتبة ولا بأس ان يكون الشئ بحيث لا يكون الوجود والعدم عينه وجزءه كما لا يخلو عن أحدهما في نفس الامر وهذا ليس بارتفاع التقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر قال في الحاشية اعلم ان ما قالوا في بحث الماهية من ان عدم العارض ووجوده ليس في مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين في ماهية المعروض وقالوا أيضا في مبحث العلة ان وجود المعلول وعدمه ليس في مرتبة العلة فعناه ان الوجود والعدم لا يوصف بوصف التقدم الذي هو مرتبة العلة فاحفظ فانه عزيز انتهى ووجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات فلا يكون فيها الا ما يكون مصداق جملها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض خارجة عنها وليس مصداق جملها نفس الذات ما لم تتصف بصفة والوجود والعدم من العوارض فكيف يكونان في هذه المرتبة وأما اذا أخذ التقيضان قضيتين فارتفاعهما محال مطلقا ههنا وان كانت الموجبات كاذبة لكن السوال البسيطة صادقة بان يقال الماهية في مرتبة الاطلاق ليست بموجودة (والطبيعي أعم باعتبارها من المطلقة) أي اعتبار اللاشرطية في المطلقة (وعدم اعتبارها في الطبيعي فلا يلزم تقسيم الشئ) أي الطبيعي (الى نفسه) أي الطبيعي الى نفسه (والى غيره) وهو المجرد والمخلوط هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان مقسم هذه الاقسام الثلاث هو الطبيعي وليس هو الا الماهية المطلقة فاذا قسم اليها فقد قسم الى المطلقة التي هي عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره تحرير الجواب ان المقسم هو الماهية الخالية عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق أيضا والمطلقة التي هي قسم منه اعتبر فيها الاطلاق فصار الطبيعي أعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والقسم فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى

غيره . فان قلت اذا اعتبر في المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونها حينئذ مقيدة بشرط الشئ وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعي والمطلق فيلزم المحذور . قلت قيد الاطلاق في اللحاط لافي الملحوظ لتصير مخلوطة وفي الطبيعي ليس في اللحاط أيضا فظهر الفرق بينهما وقال أستاذ الاستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته على هذا الكتاب وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال انهم ما أرادوا التقسيم بل المقصود بيان ان في الطبيعي ثلاث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمي والثاني مع قيد وجودي والثالث نفسه بلا قيد الاشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعرأة عن التقيدات الوجودية أو العدمية في الملحوظ أو اللحاط كما يقال ان في الجنس ثلاث اعتبارات بشرط لاشئ ويسمى مادة و بشرط شئ فهو نوع ولا بشرط شئ فهو جنس (واعلم ان المنطقي من المعقولات الثانية) هذا شروع في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في الخارج فقال ان الكلي المنطقي من المعقولات التي تعرض للشئ في الذهن فصار معروضه معقولا أولا وهذا معقولا ثانيا (ومن ثمة) أي من أجل كونه من المعقولات الثانية التي طرف عرضها ليس الا الذهن (لم يذهب أحد الى وجوده) أي وجود المنطقي (في الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بوجوده في الخارج لما عرفت (واذالم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي) المركب منه ومن معروضه (موجودا) اذا انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقي والعقلي ليسا موجودين في الخارج وانما هما من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقي والعقلي (بئى أن الطبيعي) أي الكلي الطبيعي (اختلف فيه) بانه موجود في الخارج أم لا (فذهب المحققين ومنهم) أي من المحققين (الرئيس) أبو علي بن سينا (انه) أي الطبيعي (موجود في الخارج بعين وجود افراده) يعني ليس للكلي وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين وجود الكلي (فالوجود واحد بالذات في الخارج والموجود اثنان في الذهن) اذ العقل يعتبر الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران (وهو) أي الوجود (عارض لهما) أي الكلي والافراد (من حيث الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس بعين وجود الافراد وهي الاشخاص وليس للكلي وجود مغاير لوجودها لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للشخص بحيث لا يكون الشخص والتقدير داخليا فيه فيثبت تكون الطبيعة والاشخاص

متعددتين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا توجد الطبيعة في الخارج مجردة عن الشخص ولو احقه بل انما توجد من حيث الاقتران بالشخص فالوجود واحد بالذات عارض للكل والشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موجودان بهذا الوجود فالوجود اثنان بوجود واحد عارض لهما • فان قلت اتحاد العارضينافي تعدد المعروض فكيف يكون الوجود الواحد عارضا للمعروضين • قلت الوجود الواحد لا يعرض للوجودين الا من حيث الوحدة فمعرضه واحد فيثبت يكون الوجود واحدا بالذات والموجود ايضا كذلك وأما بحسب الاعتبار فالوجود اثنان والوجود ايضا يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور واستدل على وجود الكل الطبيعي بان الكل جزء للوجود الخارجى كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموجودة في الخارج والانسان بالنسبة الى اشخاصها وكذا السواد والبياض وغيرهما بالنسبة الى اشخاصها ولا شك ان الاشخاص موجودة في الخارج فجزء الموجود لا بد ان يكون موجودا فيه والا يلزم انتفاء الكل في الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء في طرف انعدام الكل فيه وأنت تعلم ان هذا الدليل موقوف على اثبات جزء الماهية الكلية للوجودات الخارجية وهو في حيز الخفاء بحسب النظر الدقيق لجواز ان تكون الكليات منزوعة من الجزئيات واعراضا عامة لها ولو سلمناه فنقول ان اريدانه جزء للاشخاص في الخارج فمتنوع وان اريدانه جزء لها في الذهن فسلم لكن الاجزاء العقلية للوجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج وله دلائل أخرى مذكورة في المطولات (ومن ذهب منهم الى عدمية التعين) بان قال التعين اعتبارى محض لا وجود له أصلا (قال بمحسوسيته) أى الكل (أيضا في الجملة) أعم من ان يكون بالذات أو بالعرض قال في الحاشية يعنى ما كانت افراده محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعلوم لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له في الحقيقة وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو أيضا كذلك واليه يشير قول بعض العارفين قدس سره ما رأيت شيئا الا رأيت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لا يليق بهذا المقام فانه طور فوق طور العقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل والا فالمعرفة لا تنخرج عن حده الادراك والمرك ليس الا العقل انتهى حاصله انهم قائلون بوجود الكل الطبيعي لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التعين لان من قال بوجوديته فعنده ليس المحسوس الا التعين ومن ذهب الى

عدميته وقال انه اعتبارى محض لا وجود له أصلا وليس الموجود الا الطبيعى فقال بمحسوسية الطبيعى أيضا فى الجملة بمعنى ان ما كانت افراده محسوسة بالذات يكون أيضا محسوسا بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يرد الا على افرادهما وهى محسوسة بالذات فهما أيضا محسوسان بالذات فالكلى حيث لا يكون محسوسا بالذات لان المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فتكون هى المحسوس حقيقة وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه فان المحسوس فى الجسم ليس الا اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة فالكلى حيث لا يكون محسوسا الا بالعرض والمراد بالمحسوس بالذات مالا يكون بواسطة الغير أصلا سواء كان واسطة فى الثبوت أو فى العروض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة فى العروض كاللون والمحسوس بالعرض ما يكون بواسطة الغير واسطة فى العروض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون والجسم محسوس بالعرض فقوله واليه أى الى عدمية التعيين يشير قول بعض العارفين بالله تعالى ما رأيت شيئا من الممكنات الا رأيت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كانت تعييناتها عدمية تابعة للاعتبار فالمرئى فيها لا يكون الا المتعين الحقيقى الذى ليس تعيينه باعتبار المتعبر بل جميع التعينات ظلال لتعيينه الحقيقى ثم اذا اعتبرت التعينات فى الممكنات تكون أيضا مراثيات بهذا الاعتبار والافنى الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها أصلا وليس الموجود الا الله وهو الوجود البعث وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب فهى فى ذاتها فانية لابقاءها الا به تعالى فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل هذا الكلام فى علم التصوف وكتب الصوفية مشحونة به والعقول المتوسطة كمقولنا لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذاهو المراد من قولهم طور ورائطور العقل لانه لا يدركه العقل أصلا لان المعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرء ليس الا العقل فكيف يكون طور ورائطور العقل فافهم واحفظ (وهو) أى وجود الطبيعى مع محسوسيته فى الجملة (الحق) ولا يخفى ان الشئ لا يصير محسوسا بالذات أو بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكل الطبيعى بدون اقترانه بالعوارض غير معقولة فافهم (وذهب شاذلية) أى جماعة فى القاموس الشاذلية بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة أو باعتبار مجردة عن القلة (من المتفلسفين) أى من حكماء الفلاسفة (الى ان الموجود فى الخارج هو الهوى) أى

الصورة الشخصية (البسيطة) غير مركبة من ذات الكلى والشخص بل هي
 شخص فقط ولا كثرة فيها أصلا (والكميات) أى الذاتيات (منتزعة عقلية)
 ينتزعها العقل من هذه الهوية لانها موجودة حاصلة ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا
 ان الموجود فى الخارج هوية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلى والشخص
 والكميات منتزعات من هذه الهويات لان الكلى لو كان موجودا فى الخارج لما صح
 جملة على كثيرين لان الموجود الخارجى متشخص والمتشخص يمتنع جملة على كثيرين
 وأيضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيد موجود وعمره معدوم
 وزيد متحرك وعمره ساكن وغير ذلك فلو كان الكلى موجودا فيها يلزم وجود امر
 واحد فى أمكنة متعددة وهى الاشخاص واتصاف شئ واحد بصفات متضادة
 فى وقت واحد هذا خلف أنت خبير بان القائلين بوجود الكلى فى ضمن الاشخاص
 لا يقولون بجملة على كثيرين من حيث اقترانه بالتشخص بل الكلى من حيث هو محمول
 على كثيرين وموجود فى ضمن الاشخاص ووجود امر واحد متشخص جزئى فى
 أمكنة متعددة محال والكلى ليس بشخص ولا من حيث التشخص يوجد فى الامكنة
 المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود فى الاشخاص ولا بأس به وكذا اتصاف الجزئى
 بصفات متضادة محال لا اتصاف الكلى الذى يوجد فى الافراد ويتصف باعتبار كل فرد
 بصفة كما لا يخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضى بهذا المذهب للشرذمة القليلة
 وبسط البيان فى اثباته فى شرحه فان شئت فارجع اليه (وليت شعري) أى ليتنى
 علمت قال فى الصحاح شعرت بالشئ بالفتح أشعر به شعرا أى فطنت له ومنه قولهم
 ليت شعري أى ليتنى علمت وهذا اشارة الى ضعف هذا المذهب ببيان انه (اذا كان
 زيدا مثلا بسيطا من كل وجه) بحيث لا يكون فيه كثرة أصلا كما عند صاحب هذا
 المذهب (ولو حظ اليه) أى الى زيد البسيط (من حيث هو هو) أى من حيث
 نفسه (من غير نظر الى مشاركات ومباينات) حتى قطع (النظر) عن لحاظ
 (الوجود والعدم كيف يتصور منه) أى من زيد (انتزاع صور متغايرة) فلا بد
 (له) أى لصاحب هذا المذهب (من القول) أى من ان يقول (بان للبسيط
 الحقيقى) الذى لا كثرة فيه أصلا (فى مرتبة تقومه وتخصه له صورتين متغايرتين
 متطابقتين له) أى للبسيط (وهو) أى هذا القول (قول بالمتنافيين) لان
 البساطة تنافيه فعلى تقدير انتزاع الصورتين يصير مركبا يلزم اجتماع البساطة والتركيب

في شئ واحد وهذا اجتماع المتنافيين تلخيصه التزييف بان القول بوجود الهووية البسيطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتنافيين بيانه ان البسيط اذا لوحظ من حيث هو هو مع قطع النظر عن مشاركاته ومبايناته حتى قطع النظر عن الوجود والمعدم أيضا لا يتصور وانتزاع صور متغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهدة على ان انتزاع الكثرة يقتضي الكثرة في نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منتزعة من هذا البسيط فلا بد من القول بان البسيط الحقيقي في مرتبة تقويمه صورتين متغايرتين موافقتين لهذا البسيط وفي نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة يناق البساطة لانها لا كثرة فيها أصلا والقول بانتزاع الكليات مستلزم للكثرة التي تناق البساطة فكيف تنزع الكليات منه والا يلزم اجتماع المتنافيين وهو باطل فما يستلزمه أيضا يكون باطلا فيطل مذهب الشرذمة القليلة له ويرد عليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وتنزع عنه الصفات الكثيرة فافهم (وهذا) أي الاختلاف الذي مر آنفا (في وجود المخلوطة) بالعوارض (و) جود (المطلقة) عن العوارض (واما المجردة) التي مع عدم العوارض (فلم يذهب أحد) من الحكماء (الى وجوده) أي وجود تلك المجردة وتذكر الضمير باعتبار التعبير عنه بالكل (في الخارج) اذ لو وجد في الخارج لكان مختلطا بالعوارض الخارجية البتة فلم يبق مجردة مع انها فرضت بمجردة فالماهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود في الخارج ولم يذهب أحد الى وجوده فيه (الا افلاطون) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للتقابلات والا لم يعرض شئ منها له اذ مالا يكون معروضات يستحيل ان يكون قابلا لشيء وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود ورده هذا الاستدلال بان الماهية من حيث هي هي قابلة للتقابلات لا الماهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم يبق مجردة (وهي) أي المجردة (المثل الاطلاونية) أي المثل التي تنسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثل (وهذا) المثل انما هو الماهية المجردة (وهذا) أي وجود المجردة (مما يشنع به) أي يطعن (عليه) أي على افلاطون يعني بسبب كونه قائلا بوجود المثل التي هي الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتضى الحكماء وقوع منه هذا القول الذي فساد بين غير غنى على آحاد الناس لا يذهب عليه ان المثل تطلق على معان كثيرة فبني بحث الماهية تطلق على الطبايع الازلية الابدية المتمايزة عن جميع افرادها وفي بحث فصل العوالم تطلق على عالم المثل

المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفي اثبات الصورة تطلق على الجوهر المجرد عن المادة وفي مبحث العلم تطلق على الصورة العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل التشابهات لا يعلم براده الا الله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال في كلام مقتدى الحكماء أساطين الحكمة يحمل على المحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال ان المجرد يطلق على معنيين الاول الماهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية وكلهم متفقون على انها ليست بموجودة والثاني الماهية المجردة عن بعض العوارض فلا بأس بوجودها بهذا المعنى ولعل مراد افلاطون بوجودها وجودها بهذا المعنى أنت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور اذ لم ينكر أحد وجود الماهية المجردة بهذا المعنى ولو كان كذلك لما كان محل التشنيع (وهل توجد) أى المجردة (في الذهن قيل لا) أى لا توجد في الذهن أيضا كما لا توجد في الخارج لانها لو كانت موجودة في الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهني فلم تبقى مجردة عن جميع العوارض هذا خلف (وقيل نعم) توجد في الذهن لان العقل يلاحظ الشيء بدون ان يلاحظ معه شيء آخر ولا شك ان تلك الملاحظة وجود ذهني ومجردة عن العوارض ولا يتصور هذا في الخارج لان الذهن طرف الخلط والتعريفية بخلاف الخارج (وهو) أى وجودها في الذهن (الحق) فانه (لاحجر) أى لا منع (في التصورات) حاصله ان وجود الماهية المجردة في الذهن حق لانه لا منع لتصوير العقل فهو يتصور كل شيء حتى يتصور تنقيضه فلا مانع للعقل من ان يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها معرفة عنها وان كانت متصفة في نفس الامر بواحد منها ألا ترى ان العقل يحكم ان المجردة وجودها محال في الخارج فإلم يتصورها كيف يحكم عليها قال في الحاشية هل توجد المجردة في الذهن قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فلا يمنع ان تعقل الماهية المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا توجد انتهى فالحق وجود المجردة في الذهن اذا قيل ان الوجود الذهني ليس من عوارضها وثابت لها في نفس الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والاف كما ترى فتأمل فانه دقيق

فصل * (معرفة الشيء ما يحمل عليه) أى على الشيء (تصورا) أى تحصيل لا فائدة التصور التحصيلي وهو تحصيل صورة غير حاصلة كما في التعريف الحقيقي (أو تفسيراً) أى لا فائدة التصور التفسيري وهو الالتفات الى الصور الحاصلة في الذهن ثانيا كما في التعريف

اللفظي . فان قلت ان التعريف يكون فيه تصور محض والجل يقتضي التصديق فكيف عرف المصنف رحمه الله تعالى الم عرف بما يحمل على الشيء . قلت ايراد الجل لكشف تعريف الم عرف لان الجل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والجل ليس بمقصود فيه فايراد الجل بهذا التهج لا يضره (والثاني) أى التصور التفسيري التعريف (اللفظي) كما يقال في تعريف الغضنفر الاسد (والاول) أى التصور التحصيلي التعريف (الحقيقي) كما يقال في تعريف الإنسان الحيوان الناطق (فبه) أى في الحقيقي (تحصيل صورة) سواء كان بالكنه أو بالوجه (غير حاصل) تصريح بما علم ضمنا (فان علم وجودها) أى وجود الصورة في الخارج فان الوجود المعتبر في الحقيقي المقابل للاسمى هو الوجود العيني (فهو) أى التعريف (بحسب الحقيقة والا) أى وان لم يعلم بوجودها في الخارج سواء كان موجودا أو معدوما (فهو بحسب الاسم) قال في الحاشية وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبني على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء انما هو بأنفسها في الذهن وبأعيانها لا بأشباحها وأمثالها وما في الآداب الباقية من انه مبني على اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسألتين وذلك عجيب وبالجملة المراد من المعلوم في مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية لا الحقيقة الخارجية كما لا يخفى على المتدرب وقد أشرنا اليه في صدر الرسالة وان كنت في ريب فارجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف انتهى قوله وجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان الصورة ما يحصل من الشيء في الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة في الخارج اذا الصورة لا وجود لها فيه فاجاب المصنف بان وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبني على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء بأنفسها في الذهن فما وجد في الذهن يكون متحدا مع ما وجد في الخارج بحسب الماهية فهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة في الخارج واجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان القول بوجودها فيه اما بناء على جل الصورة على ذى الصورة أو على ماهو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار والا فالموجود فيه انما هو ذو الصورة لا هي وأشار المصنف الى رده بقوله وما في الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على اتحاد العلم والمعلوم يدل على عدم علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسألة الاتحاد وبين مسألة حصول الاشياء بأنفسها وذلك عجيب لان المعلوم في مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية فانها من حيث هي

معـ لوم ومن حيث القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفي مسألة حصول الاشياء تكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فاین هذا من ذلك فالقول باتحاد المسألين يدل على الغفلة عن الفرق فظهر ان بناء القول بوجود الصورة في الخارج على حصول الاشياء بانفسها لا كما قال صاحب الآداب الباقية أنت خبير بان الصورة كما تطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشيء من حيث هو كما هو المفهوم من كتب السلف ولا شك ان المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية بل هو نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية ففي مسألة اتحاد العلم أيضا يمكن عينية الصورة الخارجية فالمسئلتان متلازمتان والبناء على واحد منهما يستلزم البناء على الآخر فمن أين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما قال التعجب أعجب فافهم وتلخيص المقام ان التعريف على قسمين الاول حقيقي وهو ما فيه تحصيل صورة غير حاصلة والثاني لفظي وهو ما لا يكون فيه تحصيل صورة بل يكون فيه التفات الى الصورة الحاصلة في الذهن ثانيا كما في تعريف الغضنفر بالاسد فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن اذا اورد في تعريف الغضنفر يلتفت اليه ثانيا والحقيقي على قسمين تعريف بحسب الحقيقة ان كان تحصيل صورة غير حاصلة علم وجودها في الخارج كالحيوان الناطق في تعريف الانسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعريف بحسب الاسم ان كان تحصيل صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها في الخارج سواء وجدت فيه أو لم توجد كتعريف العنقاء بالطائر المخصوص الذي عدم وجوده بدعاء نبي من الانبياء وهو أيضا عدم من ان يكون بالكنه أو بالوجه فكل واحد منهما ما يكون حدا ورسماتهما وناقصا فترتق أقسام التعريف الى التسعة أربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقص وأربعة للتعريف بحسب الاسم وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقص والقسم التاسع اللفظي والتعريفات للامور الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل التعريف بحسب الاسم وعند البعض قد يكون من الحقيقة أيضا وأراد بما علم وجوده أعم من الوجود الخارجي ومن الوجود النفس الامري فبعد العلم بهذا الوجود يكون من الحقيقة (ولا بد ان يكون المعرف) بالكسر (أجلى) من المعرف بالفتح لانه لو تساوى بالم تحصيل افادة أحدهما بالاخر كما يشهد به الوجهان (فلا يصح) أي التعريف (بالمساوي معرفته) أي يكون معرفة أحدهما مساويا لمعرفة الآخر ولا يكون أجلى وأظهر من الآخر لما عرفت ولا يصح ان يكون مساويا في الجهالة بحيث اذا جهل أحدهما

جهل الآخر كتعريف المتضايين بالآخر نحو تعريف الابن له الابن وتعريف
 الابن له الابن فانهما يعقلان معا ولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر (ولا) يصح
 التعريف (بالآخر) أى بما هو خفى غير ظاهر مثل ظهور المعرفة كما يقال النار
 اسطقس فالنار أظهر من الاسطقس والتعريف انما يكون للكشف وايراد الآخر فى مناف
 للكشف فلا يورد فى التعريف (ولا) بد (ان يكون مساويا) للمعرف . فان قلت
 قد سبق ان المعرفة لابد ان يكون أجلى من المعرفة وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم
 المناقاة بين القولين . قلت المراد بالمساواة ههنا المساواة فى الصدق بحيث كلما صدق
 عليه المعرفة صدق عليه المعرفة وما مر من كونه أجلى المراد أجلى فى المعرفة بان تكون
 معرفته أظهر بالنسبة الى معرفة المعرفة لافى الصدق فاندفع المناقاة (فيجب الاطراد
 والانعكاس) يعنى اذا شرط التساوى بين المعرفة والمعرفة فيجب كون التعريف مطردا
 ومنعكسا أى مانعا واجامعا فعنى الاطراد متى صدق المعرفة صدق المعرفة بالفتح
 فيلازمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى انتفى المعرفة انتفى المعرفة
 بالفتح ويلزمه الجمع ولهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من
 المعرفة (ولا الاخص) منه لشرط التساوى فيه وفقده فيهما والمقصود من التعريف
 التمييز والكشف والاعم لا يفيد التمييز لان تصوره لا يستلزم تصورا لخاص والاخص أقل
 وجودا من الاعم فكان أخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشئ وكشفه ولا حاجة الى
 اخراج التعريف بالمباين لمروجه عن تعريف المعرفة فان المنعبر فيه الجمل على المعرفة
 كما عرفت والمباين لا يكون محمولا أو يقال ان الاعم والاخص مع قر بهما الى الشئ بالنسبة
 الى المباين لما يصلح لتعريفه فالمباين بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف
 بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا
 ما يعرف الشئ بالمثال وهو قد يكون أخص كقول النحويين الاسم كز يد والفعل كضرب
 وقد يكون مباينا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وتعريف الرجل الشجاع
 بالاسد فكيف يصح تعريف المعرفة بما يحتمل لان المباين غير محمول مع انه قد يكون
 معرفا وكيف يصح قوله ولا يصح بالاخص لان المثال قد يكون أخص ويكون التعريف به
 كما عرفت تخريرا للجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريف بالمباين والاخص اذ ليس المراد
 منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشئ بخاصة مختصة له باعتبار المقايسة
 وهى المشابهة المختصة بالمثال فصارت تعريفيا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساو له فى

الصدق لأخص ولا مبالغين والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمبالغين فقط والاولى ما بينت لما عرفت ولعله ترك الاخص لظهوره . فان قلت الوصف الذي بالمشابهة بين المثال والممثل مشترك بينهما الاختصاص له لاحدهما والمثابهة من الطرفين فكيف يكون التعريف بهاتعريف بالخاصة . قلت مشابهته لذلك غير مشابهته ذلك بهذا فيكون التعريف بهاتعريف بهذا الاعتبار واعتراض عليه قدوة العرفاء وعمدة العلماء صاحب المقامات السنية والمراتب العلية جدي أحمد عبدالحق قدس الله سره وأفاض علينا بركاته وفيوضه بانه لا يخفى عليك ان المشابهة هي المشاركة في وصف فحينئذ لا يخلو اما ان يكون المثال مساويا للممثل أو أعم أو أخص أو مبالغيا فعملى الثلاثة الاخيرة فالوصف اما مساو للمثال أو أعم أو أخص واما ما كان يحتمل ان يكون مساويا للممثل أو أعم منه أو أخص ولا شك انه على الاخير بن لا يشج المطلوب وادعاء المساواة في حيز الخفاء كما لا يخفى على المتأمل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفا حقيقة بل يطلق عليه مساحبة فتفكر انتهى كلامه . وقال البعض ان في التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار فحينئذ صار تعريفا لفظيا فالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا ان يقال التعريف اللفظي لا يجوز بالاخص أيضا فافهم (والحق جوازه) أى جواز التعريف (بالاعم) لان الاعم أيضا مبالغيا في شيء عن بعض ماعداه ولم يتعرض للاخص مع ان الامتياز أيضا يحصل به لان الاخص لا يكون مرآة لملاحظته الا من حيث انحاده بالاعم والاخص فرد من الاعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس ولا يخفى عليك ان التصور يحصل منهم ما واما التمييز التام لا يحصل الا بالمساوى . فان قلت هذا يناقض لما مر من شرط المساواة في التعريف اذا الاعم ليس مساويا في الصدق للاخص فانتفى شرط التعريف واذافات الشروط المشروط فكيف يصح التعريف بالاعم . قلت ان المتأخر بن شرطوا المساواة في التعريف ولم يجوزوه بالاعم واختار المصنف أولا مذهب المتأخر بن ورجع عنه في التجوز الى مذهب القدماء نظرا الى انه يكفي للتعريف امتياز المعرف عن بعض أغيره والاعم مفيد لهذا الامتياز والمساواة انما شرطت للمعرف التام الذي هو مميز المعرف عن جميع ماعداه والمتأخرون لما نظروا الى ان الاعم لا يفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا التعريف به وشرطوا التساوى وأنت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل البعيد فافهم (وهو) أى التعريف (حد) ان كان (المميز) المذكور في التعريف

(ذاتيا) من الذاتيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) أى وان لم يكن المميز المذكور ذاتياله بل من العوارض (فهو) أى فهذا التعريف (رسم) كتعريف الانسان بالضاحك (تام) أى فالمعرف تام سواء كان حـدا أو رسما (ان اشتمل) أى المعروف (على الجنس القريب) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وبالحيوان الضاحك فالاول حـد تام والثانى رسم تام (والا) أى وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد أو لم يشتمل على الجنس أصلا بل على المميز فقط (فناقص) أى فالمعرف ناقص سواء كان حـدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق أو بالناطق فقط أو رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشى أو بالجسم الضاحك أو بماش فقط (فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين) كالحيوان الناطق (وهو) أى الحـد (الموصول الى الكنه) أى يحصل به كنهه المحدود لان حقيقته ليست الا هو فمناط الحدية الاشتمال على الذاتى المميز والرسمية الاشتمال على العرض كذلك ومناط التسمية الاشتمال على الجنس القريب فما كان منهم ما اشتمل على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حـدا أو رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق أو بالضاحك أو مع الجنس البعيد أو مع العرض العام فكلها ناقص الا ان المشتمل على الذاتى يسمى بالحـد الناقص وما سواه بالرسم الناقص فالمركب من الفصل والخاصة والمركب من الجنس والعرض العام معا ليس معرفا واحدا أو يقال انه داخل فى الرسم الناقص فافهم (ويستحسن تقديم الجنس) هـذا بيان الترتيب فى التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لا بان يقال ناطق حيوان وان كان هذا أيضا مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس أعم والاعم أنظر عند العقل من الخاص والفصل خاص مخصص للاعم وتقديم الاظهر أحسن والتميز بهد الابهام الذواطوع للنفس ويسهل الانتقال منه الى ما ينتقل اليه وما قاله البعض من وجوب التقديم فى الحد التام زعماء منه ان الجنس يحصل بالجزء الصورى والفصل جزء صورى فلو آخر لم يبق حـدا تاما ليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان مقدما أو مؤخرا وليس للترتيب دخل فى الحدية ليلزم من انتفائه عدم بقاءه (ويجب) فى الحد التام (تقييد أحدهما) أى الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس بالفصل ويحصل منهما صورة واحدة مطابقة للمحدود ضرورة ان الانتقال انما يحصل

بها (وهو) أى الحد التام (لا يقبل الزيادة والنقصان) بان قد يكون زائدا وقد يكون ناقصا لان الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات بحيث لا يشئ عنها فكيف يقبل الزيادة والنقصان . فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام وكذا تعريفه بجسم نام حساس متحرك بالارادة ومدرك للكلى والجزئى أيضا حد تام ولا شك ان هذا زائد على الاول . قلت هذه الزيادة فى اللفظ فقط ولا اعتبار لها لان الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ماذكر وليس شيئا خارجا زائدا على الحيوان الناطق وأما الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة أو بمرتبتين وفصلان أو يذكر فصل واحد والرسم التام والناقص كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لعدم الخواص وكثرهما فيجوز ان يذكر فيهما كلاهما أو بعضها (والبسيط لا يحد) هذا بيان ان ما يذكر في تعريف البسيط ليس حذاه لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما يكون بالاجزاء فالبسيط لا يحد (وقد يحد) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد فى نفسه لكن يجوز ان يدخل فى حد الآخر ويحد به فقال قد يحد به أى فى بعض الصور يحد بالبسيط كما يحد المركب من الجنس العالى الذى هو البسيط كالانسان المركب من الجوهر وغيره والجوهر جنس عالى بسيط داخل فى تحديد الانسان وفى بعض الصور لا يحد به أيضا كما لا يحد كالواجب فانه لا يحد اكونه بسيطا ولا يحد به لعدم دخوله فى تحديد الغير اذ لا يتركب منه شئ (والمركب يحد) لتحقيق مناط التحديد وهو الاجزاء فيه وتركبه منها (ويحد به) أيضا كالنوع المتوسط وهو الجسم النامى فانه يحد لتركبه من الاجزاء ويحد به الغير أيضا وهو الحيوان لتركبه منه (وقد لا يحد به) أى قد يكون المركب بحيث لا يدخل فى تحديد الغير لعدم تركب الغير منه كالنوع السافل لانه مركب فى نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس كذلك وفى المحدودية سواء واما الرسم فكل ما يكون له خاصية لازمة بينة ويكون كسبيا يكون مرسوما والا فلا (والتحديد الحقيقى) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا يبقى ريب فى ان هذا كنهه (فى الواقع عسير) مشكل اشكالا تاما لا يقدر عليه البشر ولا يعلمه كما حقه الخالق القوى والقدر اؤمن أفاض هو عليه وهو صاحب القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لا تعرف الا بالجنس الواقعى والفصل الواقعى وعرفانها بحيث لا يبقى ريب واشتباه متعذر (فان الجنس مشتبّه بالعرض العام) لان كليهما عدم شامل له (والفصل مشتبّه بالخاصة) لان كليهما خاص مختص بميز الشئ (والفرق)

يكون أحدهما ذاتيا والآخر خارجا بحيث يتميز الذاتي عن غيره (من الغوامض) محتاج الى الدقة والغموض التام ونحن لا نعرف الاشياء الا بالخواص واللوازم ولا نعرفها بالفصول لاننا لم قطعنا ان ما حصل لنا من الامور التي نشاهد بها تلك الاشياء كنه لها فالتعذر هو الاطلاع على الكنه ولا يجوز حصول الاشياء في نفس الامر مع عدم الاطلاع عليه وأما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرهما سهل لان اللفظ اذا وضع في اللغة أو الاصطلاح لمفهوم مركب فواجب فيه ذلك كان ذاتيا له وما ليس كذلك كان خارجا عنه فتحدد بتلك المفهومات من حيث انها مفهومات ووضع اللفظ بازائها في اللغة أو الاصطلاح في غاية السهولة (ثم ههنا) أى في مقام التعريف (مباحث) أى تفتيشات الاول (منها ان الجنس وان كان مبهما) أى معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى اشياء كثيرة (لكن الذهن يخلق له) أى للجنس (من حيث التعقل) أى من حيث التعقل وحصوله في العقل (وجودا منفردا) مفعول يخلق (وبضيف) أى ينسب (الذهن اليه) أى الى الجنس (زيادة) كالفصل (لاعلى انه) أى الزيادة وتذكر الضمير على تقدير المضاف (بمعنى خارج) عن الجنس (لاحقه) أى بالجنس (بل قيده) أى الذهن الجنس بهذا المعنى (لاجل تحصيله) أى تحصيل الجنس وتعيينه (بان يجعله) معيناً بهذا المعنى ومحصوله (متضمننا) ذلك المعنى (فيه) أى في الجنس داخل فيه بحيث لا يكون الجنس باضافة هذا المعنى شيئا آخر بل يبقى جنسا (فاذا صار) الجنس (محصلا) بهذا المعنى موجودا (لم يكن الجنس شيئا آخر فان التحصيل ليس بغيره) أى ليس التحصيل بغير الجنس (بل بحقيقته) ويجعل الجنس محققا معنا (فاذا نظرت الى الحد) أى الى المعرف المركب من الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا (وجدته) أى وجدت ذلك المعرف (مؤلفا) أى مركبا (من معاني عدة) أى متعددة كالحيوان والناطق (كل منها) أى من تلك المعاني (كالدر المنثور) أى غير المنظوم في سلك واحد بحيث يكون كل من هذه المعاني غير الآخر (بنحو من الاعتبار) أى باعتبار ان الجنس غير محصل في الذهن (فهناك) أى في الحد المؤلف من المعاني (كثرة بالفعل) فيكون كل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار (لايحمل أحدهما) أى أحد الجزئين في الحد (على الجزء الآخر) فيه بحيث لا يكون الحيوان محمولا على الناطق ولا بالعكس (ولا يحمل على المجموع) المركب منهما باعتماد اتحادهما بهذا الاعتبار معه (وليس معنى الحد

بهذا الاعتبار) أى اعتبار الكثرة (معنى المحدود المعقول) من معنى طبيعة واحدة (لكن اذالو حظا الى ايهام أحدهما) أى أحد الجزئين (فقيدهما بالآخر متضمنا) ذلك الآخر (فيه) أى فى أحدهما (ووصف توصيفا) بحيث يجعل أحدهما موصوفا والاخر صفة (لأجل التحصيل والتقويم) أى لان يحصل هذا الشئ ويصير ماهية مقومة (كان) أى الحد (باعتبار هذه الملاحظة شيئا مؤديا) أى موصلا (الى الصورة الوحدانية التى للمحدود كاسبالها) أى لهذه الصورة الوحدانية (مثلا الحيوان الناطق فى تحديد الانسان) الذى قيد فيه أحدهما بالآخر على وجه التوصيف (يفهم منه) أى من هذا الحيوان الناطق بالتركيب التوصيفى (شئ واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق) بحيث لا فرق بينهما (كما ان العقد الجلى) أى ما يفيد صحة السكوت (مثل زيد قائم يفيد) أى ذلك الجلى (الصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق ان الصورة الوحدانية فى العقد الجلى كما لا تحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوحدانية للمحدود من الحيوان الناطق لا تحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو المذكور (الا ان هناك) أى فى العقد الجلى (تركيبا خبريا) ليس أحدهما قيده للآخر بل محمول عليه (ففيه) أى فى تركيب خبرى (حكم ثبوت المحمول) للموضوع أو سلبه عنه (وههنا) أى فى الحد (تركيب تقييدى) ليس أحدهما محمولا على الآخر بل قيده (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الاتحاد فقط) تلخيص الكلام فى بيان طريق التحديد وتأديته الى المحدود بان الجنس وان كان مبهما بالنظر الى الفصول العارضة وبالنظر الى الانواع المركبة منه ولا يمكن تخصيصه ونحقيقه حقيقة بدونهم فان التحقق والوجود لا يكونا بدون التعيين ولما كان حصوله ورفع ايهامه بهما كان تحقيق الجنس فى الذهن أيضا بهما ولكن التصور لما يتعلق بكل شئ يتعلق بالجنس المنفرد أيضا فينشئذ يكون له فى الذهن وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث التحصيل لانه لا يحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون اقتران الفصول فالذهن بخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم يضيف اليه زيادة كالفصل لاعلى ان الزيادة خارجة عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة الى المادة والبياض بالنسبة الى الجسم حتى يكون الجنس شيئا فى نفسه والزيادة شئ آخر يضاف اليه كما فى الصورة والبياض بل بحيث

يقيده الذهن الجنس بهذه الزيادة لتعصيل الجنس والتعين به فكان الجنس متضمنا لهذا المعنى وهذا المعنى مندمج فيه فبلحاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن شيئا آخر اذ بهذا التعصيل صار معينا لا مغيرا اذ في مرتبة الاقتران يكون الفصل عينه فكيف يغيره فالفرق بين الحد والمحدود ان في مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركبه من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الاخر بهذا الاعتبار ضرورة ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يحمل أحدهما على الآخر ولا على المجموع لان مناط الحمل هو الاتحاد وهما كل واحد منهما مغاير للآخر ولا يكون الحد بهذا الاعتبار عين المحدود والحاصل في العقل لانه واحد والحد كثير لكان اذا لوحظ ان الجنس مبهم لا يحصل له بذاته ما لم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا به ومنجدا معه بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التعصيل والتقويم فصار حينئذ شيئا موصلا الى الصورة الوجدانية للمحدود ويصير عينه كالحيوان الناطق في تحديد الانسان انه شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي هو بعينه الناطق لان الحيوان ليس له وجود وتحصيل في الذهن سوى وجود الناطق ونحصله عنه فيئذ صار امتحدين فيكون مؤديا الى الصورة الوجدانية المعبر عنها بالانسان فخاله كخال العقدة الخلى في زيد قائم في ان هذه القضية كما تكون مرآة للحكي عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرئي واحد بالوحدة الحقيقية كذلك الحد مركب مفصل موصل الى الكنه الذي هو متوحد بالوحدة الحقيقية وليس الفرق بين العقدة الخلى والتقيدى الابان العلم في الاول تصديق وفي الاخر تصوري وهناك تركيب خبري يصح السكوت عليه وههنا ليس كذلك فلا فرق بين الحد والمحدود الا بالاجال والتفصيل (فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجالا هو المحدود) وههنا اشكال وهو ان الحيوان اذا وصف بالناطق وكان الناطق صفة له والصفة متقومة بالموصوف وتكون بعد تحصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلا للناطق لا العكس ويكون حاصل اقربه لابه فكيف يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وصف الجنس توصيفا لاجل التعصيل والتقويم أى لاجل تحصيله الفصل لانه كان مبهما فاذا انضم اليه الفصل صار محصلا لان توصيفه به يقتضى العكس بناء على قولهم بتقويم الصفة بالموصوف الا ان يقال ان الناطق ليس وصفا قائما بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللفظي وقع وصفا بل هو جار مجرى الصفة في ان الموصوف كما ينحصص بالصفة كذلك الحيوان كان مبهما

فاذا انضم اليه الناطق صار مخصصا لانه صفة وموصوف حقيقة ليلزم المحذور بل
 الجنس متضمن للفصل والفصل متحد معه ومنه مخرج فيه . فان قلت ان الفصل خارج
 عن الجنس غير داخل فيه وخاصة له فكيف يصح قول المصنف متضمنا فيه لان التضمن
 لا يكون الا في الجزء . قلت هذا القول على طور المحققين الزاعمين باتحاد الجنس والفصل
 في مرتبة الاقتران فالفصل كانه من مخرج في مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه وتخصله به واما
 على طور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء
 يحصل به الكل كذلك الفصل ودخل في تحصيل الجنس فصار مشاركا للجزء في الوصف
 المطلق وان كان بين التحصيلين فرق فان التحصيل في الجزء بحسب الذات والوجود وفي
 الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخلو عن
 التسامح وقد بسط الاستاذ قدس سره في شرحه هذا المقام غاية البسط فان شئت فارجع اليه
 (فاندفع شك الرازي) هذا تفريع على التحقيق المذكور وشارة الى ان بهذا التحقيق
 اندفع شك الامام الرازي (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها أو بجميع أجزائها وهو)
 أي جميع الأجزاء (نفسها) أي نفس الماهية (فالتعريف تحصيل الحاصل) أي
 تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف (أو بالعوارض) أي يكون تعريف الماهية
 بالعوارض (ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه) لان غيره لا ينكشف به الشيء حقيقة
 فلا علم له (والعوارض) أي الامور الخارجية العارضة لها (لاتعطيه) أي لا
 تعطى الكنه ولا تفيد فلا تعرف بها الماهية فبطل التعريف حاصله ان الامام الرازي
 ذهب الى بديهية التصورات كلها بوجهين الاول ما مر في أوائل التصورات من ان
 المطلوب ان كان مشعورا به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به يلزم طلب
 المجهول المطلق وقد مر جوابه فيما سبق فلا تعيده والثاني بهذا الشك حاصله ان التصور
 لو كان كسبيا يحصل من المعرفة فالمعرف اما عين المعرفة وتعريفه بنفسه أو بجميع
 أجزائه وجميع الأجزاء نفسه فالتعريف حينئذ يكون دوريا ويلزم تحصيل الحاصل لان
 المعرفة يكون حاصلها قبل المعرفة بالفتح ولما كان نفس المعرفة بالفتح وهو حاصل بعد
 المعرفة بالكسر فكان ما هو حاصل قبل حاصله لا بعد وهو تحصيل الحاصل لان الحصول
 لذات واحدة لا يتعدد فالحصول الذي حصل به قبل هو الحصول الذي حصل به بعد فيلزم
 تحصيل الحاصل بحصول واحد وهو محال فانه يلزم تقديم الشيء على نفسه وهو دور واما
 غير المعرفة في حينئذ يكون التعريف بالعوارض الخارجية عن المعرفة بالفتح فلا يحصل به

ذات المعرفة أصلاً فان العارض لا يفيد كنهه المعروف وان أردت تفصيل وجهه
المعرف فهو ليس يعلم له حقيقة وينسب هذا التعريف اليه أيضاً ويجري التردد فيه بانه
اما ان يكون عينه أو تمام اجزائه فيحصل الحاصل أو عارضه فبطل بما مر وكذا الحال
اذا كان التعريف ببعض الاجزاء لانه لا يفيد الماهية أيضاً لانها عبارة عن تمام اجزاء
المعرف (فالاقسام بأسرها باطلة) فبطل التعريف وانتفى الكسب في التصورات
(ومن ههنا) أى من هذا الشك (ذهب الامام) الرازى (الى بديهية التصورات
كلها) وقال ليس شئ من التصورات يمكنه بحصول الدفع اختيار الشق الثاني وهو
التعريف بجميع الاجزاء ولان سلم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس بينه وبين
المجموع تغاير أصلاً بوجه من الوجوه حتى بالاعتبار أيضاً يلزم المحذور اذ في الاجزاء
تلاحظ الكثرة وفي الماهية لا تلاحظ الكثرة فالمعرف جميع الاجزاء في مرتبة التفصيل
والمعرف هو الهيئة التي هي عبارة عن الاجزاء باعتبار الاجمال ومرتبة الاجمال حاصله بعد
التفصيل ومغايرة له بالاعتبار فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا الدور فمجموع التصورات
المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً هو الحاصل الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء
اجمالاً وهو المحدود فاندفع شك الرازى . قال في الحاشية ومن ههنا يعلم انه لا فرق
بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد
الفرق بالذات فالتصدي تصديع والا فالفرق بالاعتبار لا ينكر انتهى وقد وجدت في
أكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المقام وليس لها ربط بحسب الظاهر مع
الكلام وما وقع في نفسي وان لم يطعن به قلبي والصواب عند ربى ان الرازى بين في تعريف
الماهية ثلاث احتمالات نفسها باجزائها والعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه
والثاني الى العلم بالكنهه بقى العلم ان علم الشئ بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله أو
بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونها مراًة لملاحظتها
كما يكون في علم الشئ بالوجه أو بالعوارض نفسها من غير كونها مراًة للاحظة كما في
العلم بوجه الشئ فن ههنا تعلم انه لا فرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ في
انه لا يفيد الشئ اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشئ لكن ليس علمه
حقيقة بل علم للوجه اذ لو كان فرقاً لبيته وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما
تصدى السيد الزاهد أيضاً في حاشيته على الحاشية الجلالية فان قصد الفرق بالذات
فالتصدي غير مفيد وتصديع محض لما علمت من انه لا فرق بينهما الا باعتبار وان قصد

الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يفيد المطلوب وهو حصول الشيء حقيقة . لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس قسما آخر سوى العلم بالوجه لا بالذات ولا باعتبار لان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجه ذلك الشيء فقط بدون ذلك الشيء فلا علم له أصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء أيضا فهذا هو العلم بالوجه ولا يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرآة الملاحظة ذلك الشيء وفي العلم بوجهه لا يكون مرآة بل من حيث انه وجهه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه لانا نقول لا معنى انه وجهه من وجوهه الا انه ينتقل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم به لكونه وجهه فهذا هو معنى المرآة وان لم يلتفت اليه فلا علم له أصلا وحينئذ يكون علما للوجه فقط وعلم الوجه فقط علم بكنهه فافهم فانه دقيق ثم اطلعت بعد هذا التعرير على حاشية مكتوبة على بعض الشروح تعلقا عن الشرح الغير المشهور في ربط هذه الحاشية المنهية بالكلام بان ما قبل من ان العلم بالوجه لما اعتبر فيه المرآة فيفيد الشيء أيضا واما العلم بوجهه فكلما لفقدان مناط الافادة فيه أعني حديث المرآة وهاهنا والفرق بينهما كما لا يخفى في سخافته كما فصله المصنف في منيته بقوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء اذا العوارض كلها سواء كانت المرآة فيها ملحوظة أم لا لا تفيد شيئا أصلا كما عرفت آنفا فالفرق المسطور من الهباء المنشور في المبحث الثاني التعريف اللفظي وهو * التعريف الذي يقصده به بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له بلفظ أظهر مرادف كتعريف الغضنفر بالأسد (من المطالب التصورية) لامن المطالب التصديقية كما زعم البعض فالتعريف اللفظي يحصل به التصور أيضا . فان قلت ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فكيف يكون من المطالب التصورية . قلت فيه احضار صورة من بين الصور المخزونة فعمده من التصور على سبيل التسامح الا اذا ثبت انه يحصل التصور ثانيا في المدركة فافهم (فانه) أي التعريف اللفظي (جواب ما) أي يقع في جوابه بانه اذا سئل عن شيء بما بأن يقال ما الغضنفر مثلا فيجواب بالأسد فكل ما (هو جواب) كلمة ما (فهو) أي فهذا الجواب (تصور) هذا دليل لكونه من المطالب التصورية حاصله ان التعريف اللفظي يقع في جواب ما مثلا اذا سئل عما الغضنفر يقع في جوابه انه أسد وما يكون لطلب التصور كما علمت فكل ما يقع في جوابه يكون تصورا فالتعريف اللفظي الواقع في جوابه أيضا يكون تصورا وهو المطلوب والدليل على وقوعه في جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لانيم التعليل على تقديم مطلب ما

الاسمية على ما عدا ما به مالم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بالمهاية المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضى تقديم مطلب ما الاسمية وأما اذا كان اللفظي أيضا من مطلب ما فالتعليل تام فانه حينئذ لا يفهم معنى اللفظ الا من مطلب ما فصار مقدا على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم التعليل و يرد عليه ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا بالتعريف اللفظي فانه به تصور معنى اللفظ فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما يتم التعليل أيضا ولا يجاب بان الاسمي هو اللفظي فانه سهو وبناء على علم عدم الفرق بينهما ومنشأ هذا السهو انهم قد أطلقوا الحقيقي مقابل اللفظي وقد أطلقوه مقابل الاسمي فزعم ان الاسمي هو اللفظي مع ان بينهما ما يوجب ان اللفظي لا يكون فيه تحصيل صورة غير حاصلة بل غير صورة من بين الصور المخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظ بازائها وفي الاسمي يكون تحصيل صورة غير حاصلة لكن لم يعلم وجودها فابن اللفظي من الاسمي والجواب عنه باثبات التصور في التعريف اللفظي ثانيا في المدركة وان كان معقولا لكن ليس عليه دليل قطعي فافهم (ألا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر) ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه (ففسرناه) أى الغضنفر (بالأسد) حينئذ وصل للمخاطب تصور معناه (فليس هناك) أى في هذا التفسير (حكم) ليكون تصديقا فيكون تصورا وهذا تأييد لكونه تصورا حاصلا ان التعريف اللفظي يكون تفسير المعنى اللفظي ويقع جوابا للسؤال عن معناه عند عدم فهمه واذا فسر بلفظ مراد يفهم معناه وحصل للمخاطب تصور المعنى بكون من المطالب التصورية وليس فيه حكم على شئ ليكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة) هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخيل ان اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كذلك يكون فيه تبين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الغضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الأسد فيقع في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقول انه موضوع للأسد فوجد فيه الحكم بانه موضوع فصار تصديقا تحرير الجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المباحث اللغوية التي يقصد اثباتها بالدليل في علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام ههنا فيما يكون من المباحث المنطقية ففهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصورية في المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضره وليس كذلك (فن قال انه) أى

التعريف اللفظي (من المطالب التصديقية) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) أى بين التعريف اللفظي (وبين البحث اللفظي اللغوي) حاصله ان التعريف اللفظي دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباستبار التصور يكون من العلوم العقلية وباستبار التصديق يكون من البحث اللغوي لا من العلم التصديقي فن قال انه من التصديق اشتبه عليه التعريف اللفظي بالبحث اللغوي ولم يفرق بينهما بان اللفظي تكون فيه افادة المعنى وافادة دفع زردا لمخاطب في ان هذا المعنى المعلوم هل يوضع هذا اللفظ له وهو بحث لغوي يقصد اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعرف اللفظيا . فان قلت مقصود هذا القائل ان ما آل التعريف اللفظي ومرجعه التصديق لانه ينكر كونه من التصور ومن مطلب ما . قلت في البحث اللغوي التصديق مقصود وليس بمقصود في التعريف اللفظي وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجعاه ولا يرجع جميع أقسام التعريف الى التصديق لحصوله فيها فالغرض في التعريف اللفظي ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان تكون الحيشية تعليلية لا تقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق بالغرض بالذات بل هو ضمنى فافهم * المبحث الثالث مثل المثل * بفتح الميم والشاء المثلثة بمعنى الحال (المعرف) بالكسر (كمثل) أى كحال (نقاش ينقش شبحا) أى صورة في اللوح (فالتعريف الحقيقي تصويري بحث) ليس فيه شيء آخر سوى التصوير (لا حكم فيه) أى في هذا التصوير أصلا حاصله ان حال من يأتي بالتعريف كحال النقاش في انه كما ينقش النقاش شبحا في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة لالتفات الى ذى الشبح كذلك من يأتي بالتعريف ينقش في ذهنه صورة المعرف بالكسر وتكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح أى لحصوله في الذهن عند القاءه وللا لتفات اليه عند التأخرين في النقش ليس الا التصور والبحث كذلك في التعريف أيضا لا يكون الا التصور والبحث وليس فيه حكم ولا فرق بينهما ما الا ان من يأتي بالتعريف ينقش في ذهنه صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا اراد بالمعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير معنى الاصطلاحى فالتشبيه باعتبار ان النقش كما يعرف به ذوالشبح كذلك المعرف بالكسر يعرف به المعرف بان يحصل به صورته أو يلتفت اليه وليس فيه شيء آخر سوى هذا التصوير والالتفات فلا حكم فيه والالكان تصديقا

لا تصورير اذا قلنا الانسان حيوان ناطق لا يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل اردنا ان يتوجه الذهن الى الانسان الذي يعلم بوجه من الوجوه ليسكون تصويره على وجه اتم واكمل (فلا يتوجه عليه) أى على المعرف (لئى من المنوع) أى من المنع والنقض والمعارضة هذا تفريع على عدم الحكم فيه حاصله أنه اذا لم يكن فى التعريف حكما ولا يكون الا التصوير بالبحث فلا يجوز ان يمنع أو ينقض أو يعارض بشىء اذا لا بد لها من الحكم فكما ان النقاش اذا أخذ أن يرسم فى اللوح نقشا لم يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك الحادى فى صورة التعديد لم يتوجه عليه شىء فلا يصح ان يقال ان الانسان لانسلم ان يكون حيوانا ناطقا فانه بمنزلة أن يقال للكاتب لانسلم كتابتك (نعم هناك أحكام ضمنية) هـ هذا جواب سؤال مقدر وتقرر السؤال انه اذا لم يكن فى التعريف حكم أصلا ولا يتوجه عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا ومنعكسا وكونه حادا وغير ذلك مع انهم يجوزون منع هذه الاحكام تحريرا للجواب ان التعريف وان لم يكن فيه أحكام صريحة لكن فيه أحكام ضمنية تفهم منه من جهة ان من يأتي بالتعريف فقد يقصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تميز المعرف عن غيره تميزا تاما كاملا بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غيرهما فكانه يدعى ان هذا التعريف حاد تام جامع مانع فى التعريف توجد احكام ضمنية مثل (دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك) مثل دعوى الاوضعية وغيرها (فيجوز منع تلك الاحكام) الضمنية المفهومية من التعريف لا منع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم أصلا ليتوجه المنع اذا المنع طلب الدليل على حكم فيقال لانسلم ان الحيوان الناطق يكون حادا للانسان وكذا يتوجه النقض ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف آخر لا يتوجه الا على الحد الحقيقى فان التعاند انما يتحقق فيه اذا لا يكون لشيء واحد حقيقتان لانه من الممتنعات (لكن العلماء أجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز) هـ هذا سؤال تقريره ان الدعاوى الضمنية المفهومية فى التعريفات يقتضى جواز منع التعريفات باعتبار هذه الدعاوى ومع ان علماء السلف اتفقوا على عدم جوازها فاجاب بقوله (فكانه) أى اجماع العلماء (شريعة نسخت) أى بطلت (قبل العمل بها) أى بهذه الشريعة حاصل الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المفهومية فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كاجاب خمسين صلاة على الامة فى ليلة المعراج ثم

نسخت باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بمشورة موسى صلى الله عليه وسلم شفقة على
الامة المرحومة كما جاء في الحديث فكان ايجاب خمسين صلاة بحسب الظاهر لمصلحة
وقبل العمل بها نسخت لاجل مصلحة أخرى وليس هذا تناقضاً كذلك العلماء وان
أجمعوا على عدم جواز المنع عليها مطلقاً بحسب الظاهر لكنهم بعد الفكر لما وجدوا فيها
أحكاماً ضمنية جوزوا المنع عليها من جهة هذه الأحكام فالتجوز وعدم التجوز من
جهتين فلا تناقض بين القولين والذي ظهر لي في توجيه التشبيه بالنسخ انه اذا كان حال
ظاهر التعريف كحال نقش النقاش فكما انه ليس المقصود فيه الانتقال الى ذى الشبع
المنقوش لا غير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضى الانتقال الى المعرف ونخصه به في
الذهن والتفاته اليه لا شئ آخر من الدعاوى يجوز المنع عليها فيجوز المنع بحسب الدعاوى
كشريعة نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم الحمل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون
صلاة باعتبار ما أعطى الله في الاقوياء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة ثم نسخت
اذ أظهر الرسول ضعف الامة وعدم امثال الضعفاء بالاداء والمحافظة عليها نظراً الى حال
أكثر الناس وشفقة عليه فنسخت الخمسون صلاة و بقيت الخمس فكذا العلماء لما تفكروا
في التعريف وجدوا فيه الدعاوى فكما يجوز المنع عليها ثم أجمعوا بحسب النظر الى
ظاهر حاله على عدم التجوز لان ظاهره ليس الا التصوير بالبعث وليس مشتملاً على
الدعاوى أصلاً ليتحمل المنع واما الاشتغال بتعريف الشئ بالذاتيات أو العرضيات فلا
يسع فيه للشخص الا آخران يمنع صدقها على الشئ ثم يدعى انه صادق عليه أو انه جنس
أو فصل له واما اذا كان المقصود بإيراد الذاتيات التصوير بالبعث بان ينتقل بمصونها في
الذهن الى حصول المعرف أو التفاته اليه فلا مساع لل منع فافهم قال في الحاشية قال
المحقق الدواني في الحواشي الجديدة للتجريد ان جميع الأحكام الواردة على التعريف
محتاجة الى الإثبات فيكفي في جوابها المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية
لما لم يقف على ذلك فقال ما قال انتهى قال صاحب الآداب الباقية المنع لما لم يكن
له اختصاص بواحدة من تلك الدعاوى صارت كلها قابلة له مجز ومية البطلان كانت
أو مطردة الصحة بالنقض الذي هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو الاغصب من
غير ضرورة وقس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالحق الذي هو أحق بالاتباع ان
يتعين المنع في هذا المقام وان لم يقل به أحد من الاعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه ان
المنع غير مختص بهذا المقام لانه يجري في كله كما يظهر من كلام المحقق لان المنع لو جرى

فيما يجري النقض فايراد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع وأورد النقض والجواب عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكر على منصب ورجع عنه واختار مناصبا آخر في مذاكرة واحدة مثل انتقال المستدل الى المانع وبالعكس في أثناء المذاكرة الواحدة وأما اذا كان الحكم قابلا للمنع واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتغل بالمنع فهذا ليس بغصب ولو كان غصبا فليس يبطل فافهم (نعم ينتقض بابطال الطرد) وهو التلازم في الثبوت أى كلما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود وبالعكس وانتقاضه بان يقال لا طرد في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود (و) ينتقض بابطال (العكس) وهو التلازم في الانتفاء أى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس فانتقاضه باطلاله بان يقال لا عكس فيه فانه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود فالطرد هو المنع واذا لم يكن التعريف مانعا انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذا لم يكن عاما انتقض حكم الكلية الثانية (مثلا) وفي هذا اللفظ اشارة الى ان النقض ليس بمختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجري في غيره ايضا اى انه يمكن بيان اختلال التعريف فيما سواه ما بان يقال ان هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساو له في المعرفة والجهالة فينتج النقض على دعوى الاوضعية فلم يكن مختصا بهما والحق ان النقض بمعنى التخلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس واختصاصه جاء بهذه الجهة واذا اريد بمعنى الابطال لا يختص بواحد منهما ويجرى في الكل فافهم (والمعارضة) وهى اقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (انما تصور في الحدود الحقيقية التامة) دون غيرها من التعاريف (اذ حقيقة الشيء) مثلا الانسان (لا تكون الا واحدا) وهو الحيوان الناطق لامتناع الحدين لشيء واحد حتى اذا قيل هذا معارض بان الانسان حيوان كاتب فلو سلم ان يكون حد الانسان يبق الحيوان الناطق حدا فصار خلاف ما يدعى الخصم وأما الحدود الناقصة فيجوز الاختلاف فيها بحسب مرتبته (بخلاف الرسوم) فان المعارضة لا تجرى فيها اذ يجوز ان يكون لشيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذلك بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسما آخر لا يضر الرسم الاول حتى يلزم عدم بقائه رسما اذ يجوز ان يكون الاول والثاني رسمين لشيء واحد ولا ضير فيه * المبحث (الرابع) اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلا (وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل في بعض اللغات لان المفرد لا يخلو من ان يكون مدلوله بسيطا أو مركبا فعلى الاول عدم دلالة على التفصيل ظاهر لعدم وجود

الاجزاء التي هي الموقوف عليها التفصيل واما على الثاني وان كان فيه أجزاء لكن لا ينتقل من اللفظ المفرد الى الاجزاء الا بالحفاظ الواحد انى اذ الوضع الواحد في المفرد موحدا للاجزاء فلا يدل حينئذ ايضا على التفصيل فعلم ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا . فان قلت ان العدم مفرد مع انه يعبر عنه في الفارسية نابودن فدل على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية . قلت لا يفهم من لفظ العدم في اللغة العربية نابودن بالتفصيل وانما يفهم بالاجال اذ لم يوجده في اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسر به بالمركب لان التركيب معتبر في مفهومه كما ان لفظ العشق يدل على معناه اجالا وفي الفارسية لا يعبر الا بالتفصيل بدوستي بسبار وفي العربية ايضا يعبر بالمحبة المفرطة (والا) أى وان لم يكن كذلك بل دل على التفصيل (لجواز تحقق قضية أحادية) لان المفرد لما دل على التفصيل جاز الانتقال من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية فتحقت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الاحادية المتحققة باللفظ الواحد وهو خلاف ما تقرر عندهم من ان القضية منحصرة في الثنائية والثلاثية ويرد عليه انه ان اراد بجواز التحقق التجويز العقلي أى يجوز العقل تحقق القضية باللفظ المفرد فذلك غير ممتنع لان صيغة أفعـل ونفـعل اذا لم يتكافأ بدلالة الهمزة على المتكلم الواحد والنون على المتكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا التقدير مفردا وان اراد التجويز الوقوعي بمعنى انه يلزم تحقق القضية الاحادية في الواقع والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لا يدل على انه لا ينتقل من المفرد الى المعنى المركب التفصيلي أصلا لجواز ان ينتقل الى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوصيفي والاضافي وغير ذلك فان عدم التحقق في نوع لا يستلزم عدم التحقق مطلقا لجواز ان يتحقق في نوع آخر . ولك أن تقول مراد المصنف ان الاستقراء التام يدل على ان المفرد لا تفصيل فيه أصلا ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل فلو جاز نادلا لانه على التفصيل لجوزنا تحقق قضية أحادية أيضا لان نسبة المفرد الى جميع المعاني المركبة المفصلة على السواء عند الاستقراء فتجوز بعض انواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا مرجح واذا جازنا البعض يصح تجويز الكل فيه وتجويز معنى الموضوع والمحمول والنسبة في المفرد يوجب تحقق القضية الاحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل أصلا وهذا هو المطلوب (ومن هنا) أى من أجل ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا (قالوا المفرد اذا عرف بمركب) أى وقع المركب في تعريفه (تعريفنا

لفظيا) لعدم الحقيقي والا يلزم دخول التركيب فيه (لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الواقع في تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظي انما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى واحد لانقلاب التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا فتعريف المفرد بالمركب انما يكون لضرورة عدم وجدان الالفاظ المفردة المرادفة له . لا يقال يجوز ان يكون مرآة للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا لان الحقيقي يكون مرآة للتفصيل . لانا نقول الاجمال والتفصيل في الاحضار سيان في كنى الاجمال ويكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب . قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب حاصله ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال المعاني المعقولة المفردة في انه كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعاني المفردة المعقولة لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكما ان المعاني المفردة لا يعقل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذه نظير في عدم فهم التفصيل منهما لان السلب بينهما على السواء اذ سلب التفصيل وغيره في المعاني عقلية وفي الالفاظ استقرائي (بل لا يفيد المعنى) بل للترقي معناه ان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجمال والتفصيل فانهم امرتان بعد افادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولى ابتداء واما في المرتبة الثانية فلا تنكر افادته (والا) أي وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزم الدور) ودليله ما قال في الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء فلو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب ويجاب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري في المركب أيضا بان علم الوضع فيها أيضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب أيضا دالا على المعنى هذا خلف قوله ويجاب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقا بان علم المعنى في المركب انما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور ويرد عليه انه لو كفى العلم بوضع المفردات في افادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف في المركبات عند توافق المفردات في المعاني مع ان الفرق واضح بين قولنا أكرم موسى عيسى وبين أكرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهيئة من احدي المفردات فلا يبنى الاتفاق في المفردات

عند اختلاف الهيئة فلذا حصل الاختلاف فافهم (وانما منه) أى من اللفظ المفرد (الاحضار) أى لا يترتب على وضع المفرد للمعنى الا الاحضار فى ذهن السامع والتفاته اليه لانه يحصل منه المعنى ابتداء و يدل عليه اللفظ و يفيد المعنى و اذا لم يفد المفرد معنى (فلا يصح التعريف به) أى بالمفرد (اللفظيا) أى لا يصح تعريف المعنى المفرد سواء عبر عنه بلفظ آخر أو بلفظه المفرد الموضوع بازائه لا تعريفا لفظيا لوجود الاحضار ولا يكون حقيقيا لعدم الافادة بتحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضع المركب للافادة أى لتعصيل صورة المعنى الغير الحاصل فى الذهن ابتداء و وضع المفرد للاعادة أى لا يحصل معناه فى الذهن ابتداء من لفظه بل مرة ثانية بالتوجه اليه واليه أشار المصنف بقوله وانما منه الاحضار فقط أى لا يفيد المعنى من لفظه والالزم الدوران دلالة للفظ على المعنى لا تكون الا اذا علم ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فيكون علم الوضع سابقا على علم المعنى من اللفظ وهذا العلم لا يكون الا اذا علم المعنى أولا لىوضع اللفظ بازائه و يدل عليه فكان علم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان سابقا عليه كما عرفت فكان علم المعنى سابقا على سابقه فصار سابقا على نفسه أيضا فيلزم الدور وهو تقدم الشئ على نفسه . لا يقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمسبوق علمه من اللفظ فاختلاف الجهتان فلا يكون المسبوق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بهذه الجهة فلا يلزم الدور . لانا نقول كلامنا فى حصول المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان حاصله فى الذهن أصلا فحصل من اللفظ فيه فنفس حصوله يكون بعد الوضع وتوقف علم الوضع على علم المعنى يقتضى نفس حصوله قبله فيتوقف نفس حصوله على نفسه وهذا هو الدور ونقض بالمر كبات بان هذا الدليل يجرى فى المر كبات أيضا اذ علم الوضع فيها أيضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور كما فى المفرد فهو هذا يقتضى عدم دلالة المركب على المعنى وعدم افادته له . ويجب ان علم المعنى فيه على الوجه الكلى يكفى لحصول العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئى الموقوف عليه الذى هو موقوف على الوضع على الكلى وهو ليس بموقوف عليه بل الامر بالعكس فالموقوف والموقوف عليه متغايران فلا يلزم الدور كما اذا قلنا غلام زيد مثلا تصورنا طرفه والنسبة بينهما و علمنا ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلطف الى خصوصية الغلامية لزيد وهذا المعنى خاص حصل فى الذهن ابتداء ولم يحصل له من قبل فالمر كب الاضافى أفاد المعنى الجديد وهو موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع

ليس موقوفا على هذا الخاص بل على علمه الكلى وهو ان الاضافة تفيد الاختصاص ولا تحتاج في معرفته الى تحصيل علم الجزئيات المفصلة فالموقوف جزئى والموقوف عليه كلى فلا يلزم الدور . فان قلت لا دور فى بعض المفردات أيضا كهذا فان وضعه عام بالمحاط المفهوم الكلى وهو كل محسوس موجود فى الخارج والموضوع له هو الجزئيات كزيد وعمر ووبكر وغير ذلك فلا يتوقف العلم بالوضع على المعنى الجزئى بل على الكلى فكيف يصح قوله والمفرد لا يفيد المعنى على الاطلاق . قلت ان المراد بالمفرد ههنا المفرد الذى لا يشابه المركب فى الوضع النوعى وأما المفرد الذى يشابه المركب فى الوضع النوعى كاسماء الإشارة واسمى الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو والمركب سميان لا كلام لنافيه فظهر ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به الا لفظيا وانما منه الاحضار فقط وأما المركب اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف المفرد بمركب يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستفاد منه مقصودا وأما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان مرادف له والافناء قص هذا مبنى على ما قاله الشيخ من ان المفرد لا يدل على التفصيل فتفكر وتشكر هذا ما تبسر لنا من شرح القسم الاول من الكتاب بفضل الملك الوهاب وأرجو من فضله ومنه أن يوفقنى ويسرلى شرح القسم الثانى الى آخر الكتاب انه ليسر للصعاب والفتاح لمغلقات الابواب وعليه التوكل فى كل باب وبه الاعتصام فى البداية والنهاية واليه المآب وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وأصحابه الى يوم الحساب *

✽ ثم النصف الاول المشتمل على قسم التصورات ✽

✽ ويليه النصف الثانى المحتوى على قسم التصديقات ✽

كتاب

مرآة الشروح

للملأمة مولانا مولوى محمد مبين على كتاب سلم العلوم
للشيخ محب الله البهارى



﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢٨

على ثقة أحمد ناجى الجمالى ومحمد أمين الخانجى وأخيه



﴿ الجزء الثانى يشتمل على قسم التصديقات ﴾



(طبع بالمطبعة العامة الشرفية بمصر)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وأصحابه
أجمعين * لما فرغ المصنف من بيان القسم الاول من قسمي العلم وهو التصديق
وما يتعلق به وما يترتب منه مع لواحقه أراد أن يشرع في بيان القسم الثاني وهو التصديق
ويفصل مباحثه فقال (التصديقات) جمع تصديق وهو في اللغة يطلق على ثلاثة
معان الاول مأخوذ من الصديق بمعنى وصف القضية وهو عبارة عن الإذعان بصديق
القضية أي التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع ويعبر عنه في الفارسية برأست
داشتن وصادق دانستن والثاني مأخوذ في اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن
الإذعان بمعنى القضية أي التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلاً في الواقع ويعبر
عنه في الفارسية بكر ویدن و باو ركردن وهذا المعنى هو التصديق المنطقي والمبحوث
عنه فيه والثالث مأخوذ من الصديق بمعنى وصف القائل المتكلم وهو الإذعان بالأخبار
والانتساب وذلك يرجع الى الإذعان بان المتكلم مخبر عن الكلام المطابق للواقع وان
الانتساب والحكم وقع منه على ما هو عليه ويعبر عن هذا المعنى بالفارسية برأست
کردانستن وحق کردانستن والفرق بين الاوئين والثالث ظاهر وأما الفرق بين الاول
والثاني فبان الاول متعلق بوصف القضية وهو صدقها بان يحصل الإذعان بالقضية
التي موضوعها هذه القضية ومجولها صدقها والثاني متعلق بنفس القضية بان يحصل
الإذعان لقيام زيد مثلاً وهو حاصل قبل حصول المعنى • فان قلت انهم قالوا ان
التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي وان التصديق المنطقي هو التصديق الاول
والتصديق اللغوي هو التصديق الثاني مع انك قد عرفت ان التصديق المنطقي والمبحوث
عنه فيه هو التصديق بالمعنى الثاني لا الاول فيلزم المناقاة • قلت أراد بالاول ما هو
اول بحسب المرتبة في الحصول ولا شك ان المعنى الثاني حاصل قبل حصول المعنى
الاول فكان هو التصديق الاول والاول تصديق ثان فصيح ان التصديق المنطقي هو
التصديق الاول فهو منطقي ولغوي والثاني في الذكر ما هو الاول بحسب المرتبة والاول

هو الثاني بحسبها فهو تصديق لغوى فقط فصيح ان التصديق اللغوى هو التصديق
الثاني والثالث لا يبحث عنه فى المنطق ومذهب الامام ان التصديق يطلق على القضية
اطلاق اسم العلم على المعلوم وعند الحكماء هذا الاطلاق اطلاق اسم العلم بالجزء على
الكل اذا اذعان علم يتعلق بالنسبة وهى جزء القضية هذا اذا كان التصديق على
معناه وأما اذا جعل بمعنى المصدق به فهو صادق على القضية وعلى جزئها وليس من
قبيل نقل اسم العلم الى المعلوم وهو القضية فافهم (الحكم) الظاهر المراد منه
التصديق والاذعان وفى بعض الشروح وهو المنعقد من الموضوع والمحمول والنسبة
وقد يطلق على الوقوع واللاوقوع وعلى المحكوم به فعلى تقدير ارادة الوقوع واللاوقوع
تكون اضافة الانكشاف الى الاتحاد من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وعلى تقدير
ارادة الاول وان كان الاضافة على حالها لكن بأباه قوله والنسبة انما تدخل فى متعلق
الحكم بالتبعية اذ هو يقتضى عدم تعلق الحكم بالنسبة وهو يقتضى تعلقه بالاتحاد الذى
هو النسبة الخبرية الا ان يتكافى ويقال ان الانكشاف حقيقة مضاف الى الامر بن
ومعناه انكشاف الامر بن من حيث الاتحاد ولائمه قوله دفعة وانما اضيف الى الاتحاد
لتوقف الانكشاف دفعة على الاتحاد (منه) أى من الحكم وانما عدل عن حرف
التريد الموجب للمعصر بين الاجمالى والتفصيلى مع انحصاره فى عدم الجزم بالخصر
(اجمالى) لوجود معنى الاجمال فيه (وهو) أى الاجمال عبارة عن (انكشاف
الاتحاد بين الامر بن) أى ظهوره عند العالم بحيث لا يسبق التباس (دفعة واحدة)
أى مرة واحدة من غير ان يكون تصور الطرفين سابقا على تصور الاتحاد بل يحصل
الطرفان والحكم فى الذهن معا مرة واحدة كما قال فى الحاشية كما اذا رأينا جدارا أبيض
فاما اذا أبصرنا جدارا علمنا انه أبيض من غير ان نلاحظ الجدار منفردا والابيض منفردا
ثم نلاحظ النسبة الحكمية ثم نحكم بالاتحاد . فان قلت ان فى الاجمال ثلاثة أمور الموضوع
والمحمول والنسبة فالاولى ان يقال انكشاف الاتحاد بين الامور . قلت وجود النسبة
ليس كوجود الطرفين بل انما هى عبارة عن الارتباط بينهما فلا يوجد حقيقة الا لمران
فلذا قال بين الامر بن (ومنه) أى من الحكم (تفصيلى) لوجود معنى التفصيل
(فيه وهو) أى التفصيلى (المنطقى) أى المبحوث عنه فى المنطق (الذى يستدعى
صورا متعددة) وهى صورة الموضوع والمحمول والنسبة (مفصلة) على حدة
(منفردة) أحدها عن الاخرى بان يلاحظ الموضوع أولا ثم يلاحظ المحمول منفردا

عنه ثم تلاحظ النسبة الحكمية بعد هاتين محكم بالانحداف فهنا انكشاف الاتحاد ليس
دفعه أى مرة واحدة بل على سبيل التدرج بعد المرات الكثيرة كما يظهر لك اذا أخبرك
شخص ان الجدار أبيض فيحصل في ذهنك أولا معنى الجدار ثم معنى الأبيض ثم نسبته
الى الجدار ثم الحكم بالاتحاد فهذه تصديق تفصيلي • فان قلت اذا كان الحكم عبارة
عن الازعان كما هو الظاهر والاذعان بسيط اذ هو كيفية ادراكية أو من لواحق الادراك
وعلى كلا التقديرين ليس فيه أمران فكيف يتصور فيه معنى الاجال والتفصيل
والتقسيم اليهما • قلت كونه مجالا ومفصلا على هذا التقدير باعتبار اجمالية متعلقه
وتفصيلية وهو القضية ولا شك في وجود معناه في هاتين محكم ومفصلة بالذات والحكم
المتعلق بهما بالعرض • لا يقال ان متعلق الحكم انما هو القضية المجملة كما يستفاد عن
قريب فكيف يتصور وتفصيلية باعتبار المتعلق • لانا نقول للمجمل معنيان الاول ان
يحصل الطرفان والنسبة بينهما في الذهن دفعة ويلاحظ بلحاظ وحداني والثاني ان
تترتب الاجزاء في الحصول وتلاحظ بلحاظ متعددة ثم تلاحظ بلحاظ واحد فالحكم
المتعلق بالمعنى الثاني تفصيلي اذ له نسبة الى التفصيل ولا ينافي القول بتعلقه بالاجال
اذا الاجال يعم المعنيين فصيح التقسيم اليهما باعتبار المتعلق • فان قيل بين الاجال والتفصيل
منافاة فكيف يكون شي واحد مجالا ومفصلا • قلنا وجودهما في وقت واحد في شيء
واحد من جهة واحدة ممكن وأما بحسب الاوقات والجهات فلا مشاحة فيه وهما يوجد
التفصيل أولا ثم يوجد الاجال ثانيا واطلاق الاجال في هذا الوقت لا ينافي اطلاق
التفصيل بحسب ما قبله فلا منافاة (والنسبة) أى النسبة التامة الخيرية (انما تدخل
في متعلق الحكم) أى التصديق (بالتبعية) أى بواسطة الغير بالذات والتصديق
يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول وثانيا وبالعرض بالنسبة بينهما هذا بيان
متعلق الحكم وفيه اختلاف فعند البعض هو نفس معنى القضية المركبة من الموضوع
والمحمول الملهوطين بلحاظ استقلالي والنسبة الرابطة الملهوطة بلحاظ غير استقلالي
وبعضهم قال بتعلقه بمعناه الاجالي أولا والحاصل بعد التفصيل وعند البعض الموضوع
والمحمول حال كون النسبة رابطة وهذا الاحتمال منسوب الى الشيخ أيضا والمشهور
ان متعلق الحكم هو النسبة الرابطة ويحتمل ان يكون متعلقا بالنسبة بعد ملاحظتها بلحاظ
الاستقلالي • قال في الحاشية اختلف في ان متعلق الحكم أى الايقاع اما الوقوع الذي
هو جزء القضية أو القضية نفسها المشهور وهو الاول والتعقيق هو الثاني وهو مختار

مير باقر داماد والفاضل المحمود الجوتقوري انتهى فرد المصنف له هو المشهور واستدل عليه بقوله (لانها) أى النسبة (من المعانى) الحرفية الغير المستقلة (التى لا تلاحظ بالاستقلال) ولا بد فى متعلق التصديق منه فلان تكون النسبة متعلقة (وانما هى) أى النسبة (مرآة) أى واسطة (لملاحظ الطرفين) أى الموضوع والمحمول هذا بيان لعدم الاستقلال النسبة حاصله ان النسبة مرآة لملاحظة الطرفين فلا تلاحظ بدون الطرفين ولا تكون مستقلة ولاصالحة لتعلق التصديق بشرط الاستقلال فى متعلقه اذ متعلقه يكون معلوما ومقصودا والمرآة غير مقصودة ورد الاحتمال الاخير بان النسبة اذا لوحظت بالاستقلال خرجت عن القضية اذ القضية هى الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهى معنى رابطة غير مستقل والملاحظة بالاستقلال غيرها والوجودان السليم بحكم بان متعلق التصديق لا يكون خارجا عن معنى القضية فلان تكون النسبة المستقلة التى جعلت معنى اسميا خارجا عن القضية متعلقة بالتصديق والاحتمال الاول مردود بالدليل الذى ذكر لعدم تعلقه بالنسبة بان القضية مركبة من الموضوع والمحمول المستقلين ومن النسبة الغير المستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ومتعلق التصديق لا يكون الامستقلا والاحتمال الثالث لا يخلو عن تعسف اذ مناط التصديق على الربط فكيف يكون متعلقا بما يكون لرابطة خارجا عنه ولذا قال القدماء متعلقه بالنسبة لرابطة فالقول بتعلقه بالموضوع والمحمول الذين ليسا مناطه اخراج ما هو مناطه عنهما كما ترى فبقي احتمال تعلقه بالقضية المجملة وهما الظاهر مما قال المصنف (بل انما يتعلق الحكم حقيقة بمقاد الهيئة التركيبية) أى بما تفيد الهيئة التركيبية ويحصل بعدها (وهو) أى المقاد (الاتحاد مثلا) أى اتحاد المحمول بالموضوع بان يلاحظ بلحاظ وحداني وحمل الاتحاد على معنى النسبة وان كان لا يحتاج الى تكلف لكن يلزم من حمل كلامه عليه حمل كلام القائل على ما لا يرضى قائله ويمكن الحمل على الاحتمال الاول المذكور فى المتعلق كما قيل ان اللام فى الاتحاد عوض عن المضاف اليه أى الموضوع والمحمول بان تكون اضافة الاتحاد الى الموضوع والمحمول من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف بمعنى الموضوع المتحد مع المحمول لكن يلزم عليه ما يلزم على المشهور من ان القضية مركبة من النسبة الغير المستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل • ولك أن تقول انا لانسلم ان المركب من المستقل وغيره غير مستقل مطلقا بل الغير المستقل الذى يحتاج الى أمر خارج عن المركب فالمركب منه يكون غير مستقل وأما ما هو محتاج الى

اجزائه فالتركيب منه لا يستلزم عدم استقلاله وفي القضية كذلك فلا تكون غير مستقلة
واحتمال ارادة النسبة الملحوظة باللعاط الاستقلال من الاتحاد بعيد اذا الاتحاد يقتضي
الارتباط والاستقلال يأباه فالاولى ان يحمل على القضية المجملة كما هو الظاهر . فان
قلت ان المجملة قضية والقضية مركبة من النسبة الغير المستقلة فتكون غير مستقلة كما في
المفصلة . قلت الاستقلال وعدمه تابع للعاط والاجزاء في القضية المجملة ملحوظة
على سبيل الاجاز فلا يتعلق اللعاط بالنسبة الى الذات لتكون غير مستقلة بل اللعاط الواحد
يتعلق بجميع الاجزاء . لا يقال ان التصديق اذا يتعلق بالمجمل فيلزم اتفاؤه عند التفصيل
مع اننا نعلم بالضرورة ان تصديقنا بان زيد قائم باق سواء لاحظناها بالاجمال أو التفصيل
. لانا نقول عند التفصيل وان اتنى الاجمال عن المدركة لكنه باق في الخزانة فهو كاف
لتعلق التصديق . الا ان يقال خزانة المعقولات عندهم العقل الفعال وليس فيه الاجمال
والتفصيل بل القضايا حاصله فيه وهو خزانة لها النفسها من دون اعتبارهما اذ هما لا
يتصوران الا بالتعاقب وهو من خواص الماديات والزمانيات والعقول المجردة بريئة عن
الزمان والمادة فلا يتصور فيها التعاقب الذي هو مناط الاجمال والتفصيل فاذا اتنى
المناط اتنى المنوط فلا يتصور ان فيها الحق في هذا المقام ما قاله أستاذ الاستاذ ورضى به الاستاذ
قدس سرهما ان متعلق التصديق هو المحكى عنه لانه المقصود من الحكاية والحكاية انما
هى مرآة له ووسيلة اليه فهو الموجود في الخارج والذهن بلا اعتبار معتبر واختراع مخترع
فالاذعان لا يتعلق الا بالمقصود لا بالوسيلة . فان قيل ان المحكى عنه خارج عن الحكاية
والقضية فيلزم تعلق التصديق بالخارج . قلنا وان كان خارجا لكنه المقصود منها
والذهن المستقيم يحكم بان تعلق التصديق بالمقصود اولى من تعلقه بالنوطئة المحضة والوسيلة
الصرفة وليس المحكى عنه مركبا من النسبة كالحكاية ليلزم كونه غير مستقل اذ هو
عبارة عن الوجود الخاص مع ملاحظة المحل في الاعراض المنضمة كالسواد والبياض
ومع ملاحظة منشأ الانتزاع في المنزعة وفي الذاتيات مع ملاحظة الذات ولاشك في وجود
المراتب اذ هي متحققة بلا اعتبار معتبر والنسبة اعتبارية ويمكن حمل كلام المصنف عليه
اذ مرتبة المحكى عنه هو الاتحاد ولاشك في كونه مفاد الالهية التركيبية اذ هي مرآة له
وهو مقصود منها فتدبر وتفكر (ثم القضية التي) يتعلق بها التصديق والاذعان (تم
بأمور ثلاثة) بحيث لا يحتاج الى أمر آخر سواها اولها الموضوع وثانيها المحمول و(ثالثها)
أي ثالث الامور الثلاثة (نسبة اخبارية) أي لنسبة تامة خبرية (حاكية) عن

الواقع ولم يذ كر المصنف الاول والثاني لظهورهما وعدم الاختلاف فيهما فالقضية سواء كان المحمول فيها الوجود أو المعدم أو غيرهما لا تتم الا بثلاثة أمور والموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية الحاكية عن الواقع بحسبها تحتمل الصدق والكذب هذا هو مذهب القدماء وليس عليه دليل الادعاء الضرورة بان المفهوم من زيد قائم هو النسبة الواحدة المعتمدة بالفارسية بهست وينست وأما عند المتأخرين فهي مركبة من أربعة أجزاء رابعها النسبة التقييدية كما ستقف عليه . فان قلت ان زيد موجود غير محتاج لان العجم يقولون في ترجمة زید هست ولا يذ كر ون الرابطة فلو كان فيه الرابطة سوى الجزئين يقولون في ترجمة زید هست أست كما يقولون في ترجمة زيد كاتب زيد نو یسند هست فعلم ان في الهليات البسيطة التي فيها المحمول نفس الوجود والعدم جزئين يتم بهما فكيف يصح ان القضية مطلقا لا تتم الا بثلاثة أمور . قلت القضية مطلقا سواء كانت هامة بسيطة أو مركبة مشتملة على الرابطة في مرتبة الحاكية والتفاوت بينهما انما هو في مرتبة المحكي عنه بان البسيطة ليست مشتملة على الوجود والعدم الرابطين في مرتبة المحكي عنه لانه الوجود في نفسه وعدمه كذلك بخلاف المركبة فانها مشتملة عليهما فان زيد كاتب في مرتبة المحكي عنه وهو زيد في حالة الكتابة بخلاف زيد موجود اذا حالة الوجود ليست مغايرة لزيد الموجود في الخارج وعدم ذكر العجم الرابطة في ترجمته اكفاية المحمول . لا يقال ان زيد موجود لو كان مشتملا على الرابطة لكان معناه ثبوت الوجود لزيد والثبوت والوجود مترادفان فيلزم موجودية الوجود بهذا الوجه . لانا نقول الرابطة في مرتبة الحاكية عبارة عن ربط المحمول بالموضوع ايجابا وسلبا والقضية تتم بهما الرابطة وهي النسبة التامة الخبرية وهذا الربط ليس وجودا لموضوع والمحمول بل آلة لملاحظتهما ومراة لهما غير مستقل يوجد بينهما فلا يلزم موجودية الوجود بهما الوجود ولو كان الربط في الهليات البسيطة في مرتبة المحكي عنه يلزم ان يكون للوجود وجود وثبوت الوجود للوجود بنفسه لا كثبوت غيره له فان موجودية كل شيء بالوجود بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه في مرتبة الحاكية مشتملة على الربط الغير المستقل المغاير للوجود المستقل المحمول بخلاف مرتبة المحكي عنه فانه ليس فيه ربط أصلا فيلزم ان يكون للوجود وجود فافهم (ومن ههنا) أي من ان القضية تتم بأمر ثلاثة (يستبين) أي يظهر (ان الظن) الذي هو قسم من التصديق عبارة عن اذعان الجانب الراجح وفيه احتمال الجانب الآخر المرجوح (اذعان بسيط) لا تركيب فيه من الراجح والمرجوح هذا اشارة الى

الاختلاف في تركيب الظن وبساطته وما هو الحق عند المصنف رحمه الله تعالى من البساطة . قال في الحاشية ذهبت أو هام الاوساط الى ان الظن اذعان مركب من الطرفين الراجع والمرجوح والحق ليس كذلك بل هو حكم بالطرف الراجع حكما بسيطا لكن لولا حظ هناك العقل الطرف المرجوح بجوزة تجوز اما واما ان تجوزه داخل في ذلك الحكم فكلما والتفصيل في شرح المختصر انتهى حاصله انه عند أو هام الاوساط تجوز الجانب المرجوح داخل في الحكم والظن مركب من الراجع والمرجوح وعبرة عن مجموعهما وهو مزعوم الامام أيضا والحق ان الظن ليس مركب منهما بل هو حكم بالراجع فقط من غير دخول أمر آخر فيه بحيث يكون جزء معناه . نعم لولا حظ العقل عند الظن الجانب المرجوح يجوز وقوعه تجوزا ضعيفا لان هذا التجوز داخل فيه وهذا التجوز يسمى بالوهم وفصله شارح مختصر الاصول عضد الملة والدين بان الظن اذعان بسيط وهو الراجع المتعلق بالنسبة الايجابية في القضية الموجبة والسلبية في السالبة لكنه بحيث لولا حظ الظان الطرف المقابل لمتعلقه جوزه تجوزا ضعيفا وأيده أيضا لزوم كون أجزاء القضية أربعة كما قال المصنف رحمه الله تعالى (والا) أي وان لم يكن الظن اذعانا بسيطا بل مركبا كما ذهبت اليه أو هام الاوساط (اصارت أجزاء القضية هناك) أي في صورة الظن (أربعة) اذا المظنون يكون قضية واحدة فاذا كان الظن مركبا من الراجع والمرجوح والنسبة الواحدة فيها يستحيل ان تكون راجحة ومرجوحة فلا بد فيها من النسبتين أحدهما راجحة والاخرى مرجوحة فصارت أجزاء القضية أربعة . فان قلت يجوز ان تكون إحدى النسبتين داخلية في القضية والاخرى خارجة فلا تصير أجزاءها أربعة . قلت يلزم تعلق الظن الذي هو قسم من الاذعان بخارج القضية وهو خلاف ما تقرر عندهم . لا يقال لا يجوز ان تكون النسبة الخارجية داخلية في القضية الاخرى . لانا نقول يلزم حينئذ كون المظنون قضيتين وهو خلاف ما عرفت وقد تقرر كون الظن اذعانا بسيطا بان الظن لا يحصل الا اذا تعلق بالوقوع واللا وقوع وفي القضية الموجبة المظنونة يكون الوقوع راجحا وسلبه مرجوحا وفي السالبة بالعكس فلو كان الظن مركبا منهم ما يلزم اجتماع النقيضين وهو الوقوع واللا وقوع في الموجبة والسالبة وهو محال وما يستلزمه باطل فتركيب الظن يكون باطلا فلا يكون الا بسيطا وهذا كله اذا كان الكلام في الظن المعتبر المبحوث عنه عندهم فانه يتعلق بالقضية الواحدة والمظنون حينئذ قضية واحدة ولا يمكن ان يحدث في ذهن عند الظن قضيتان مشتملتان على النسبتين يتعلق الطرف

الراجع من الظن بأحدهما والمرجوح بالآخرى فلا تصير أجزاء القضية أربعة ولا يلزم اجتماع المتنافيين في قضية واحدة والحكم بالبساطة لا يختص بالظن بل الشك والوهم وغيرهما بسائط فان كلها كيفيات والكيفيات غير مركبة (والمتأخرون) من المنطقيين القائلين بترجيع أجزاء القضية (زعموا ان الشك) الذي هو من أقسام التصور عبارة عن تساوى الطرفين من غير ترجيح أحدهما على الآخر كما في الظن (يتعلق بالنسبة التقييدية) التي بها يصير أحد الطرفين قيد الآخر من غير الحكم عليه (وهى) أى هذه النسبة التقييدية (مورد الحكم) أى بردها على الحكم وهو الوقوع واللاوقوع (ويسمونها) أى يسمى المتأخرون هذه النسبة التقييدية (النسبة بين) لكونها بين الوقوع واللاوقوع مترددة بينهما من غير ان يحكم بأحدهما بعد (واما الحكم بمعنى الوقوع) أى النسبة التامة الإيجابية (واللاوقوع) وهو النسبة السلبية التامة (فلا يتعلق به) أى بهذا الحكم (الا التصديق) فالشك والتصديق متعلقان بالقضية وبتعلقهما لا بد ان يكونا متغايرين فلا بد في القضية من نسبتين يتعلق بأحدهما الشك وبالآخرى التصديق فتكون أجزاء القضية أربعة فالمتأخرون لما زعموا ان التصور والتصديق متغايران باعتبار المتعلق والنسبة التي يتعلق بها الشك لا يتعلق بها التصديق والالام يصدق التغاير بينهما بحسب المتعلق فلنعلق التصديق يكون نسبة أخرى وهو الوقوع واللاوقوع فقالوا ان القضية مركبة من أربعة أجزاء الموضوع والمحمول والنسبة التقييدية والنسبة التامة الخبرية والمتقدمون قائلون بالتغاير بينهما بحسب الذات فقط لا بحسب المتعلق فتعلقهما عند المتقدمين واحد واختاره المصنف ورد على المتأخرين بقوله (أعجبنى قولهم) أى أوقعنى في التعجب قول المتأخرين (ان التغاير بين التصور) الذى هو الشك (وبين التصديق باعتبار المتعلق أمافهموا) أى لم يسبق ذهنهم ولم يأت في فهمهم (ان التردد) الذى هو الشك (لا يقوم) أى لا يتحصل (ما لم يتعلق) أى التردد (بالوقوع) واللاوقوع الذى هو حكاية فان الشئ ما لم يصرحكابة لا يتقوم به التردد اذا التردد حقيقة عبارة عن تجوز مطابقة الحكاية وعدمها لنفس الامر تجوزا مساويا من غير ترجيح فإلم يتعلق بالوقوع كيف يتحصل كما لا يخفى فتحصي له بدونه محال فهو متعلقه • فان قلت تجوز ان يتحصل بالنسبة التقييدية من حيث وقوعها أو لا وقوعها أو بمجموعهما • قلت حيثية الوقوع اذا كانت خارجيا عنهم ما فهمى غير صالحة لتعلق التردد كما علمت وان كانت داخلية فهمى كافية ولا حاجة الى

مرآخر سواء (فالمدرك) أى المعلوم (فى الصورتين) أى صورة الشك والتصديق
(واحد) وهو الوقوع واللاوقوع (والتفاوت) فى الصورتين (فى الإدراك) بان
لإدراك فى الصورة الثانية (ادعائى و) فى الصورة الاولى (ترددى) فليس التباين
بينهما بحسب المتعلق بل بحسب الذات فان من لوازم التصديق تعلقه بأمر خاص بحيث لا
يتعلق بغيره والتصور يتعلق بكل شئ حتى نقيضه فصارت اللوازم مختلفة واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات بحسب الذات وفيه نظر بان اختلاف اللوازم مطلقا
لا يدل على اختلاف ذوات الملزومات بالذات بل اذا كانت اللوازم لوازم الذات وصارت
مختلفة يدل على اختلاف الذوات وهو بعد فى حيز الخفاء (فقول القدماء) بتثليث
أجزاء القضية (هو الحق) لدلالة الوجود ان السليم على وحدة النسبة وعدم الدليل
على تعددها (وههنا) أى فى مقام القضية (شك) من جانب المتأخرين على
المتقدمين (وهو) أى الشك (ان المعلومات الثلاثة التى هى مجموع أجزاء القضية
متحققة فى صورة الشك مع انها) أى القضية (غير متحققة على ما هو المشهور)
حاصل الشك ان القضية اذا تمت بالأجزاء الثلاثة كما قال المتقدمون يكون جميع أجزائها
تلك الأجزاء الثلاثة وهى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية وانا نعلم بالضرورة
ان كلما تحققت جميع أجزاء الشئ تحقق ذلك شئ لا محالة اذ هو عبارة عنه وفى صورة الشك
جميع أجزاء القضية متحققة مع عدم تحقق القضية على ما هو المشهور فعلم انها ليست
جميع أجزائها بل لها جزء آخر سوى الثلاثة وهو مفقود فى صورة الشك فلذا لم تتحقق
القضية وان لم يكن لها جزء سواها يلزم عدم تحقق الشئ عند تحقق جميع أجزائه وهو
باطل بالكلية المتقررة عندهم (قيل فى حله) أى فى حل الشك قائله مرزا جان (ان
القضية بالنسبة الى تلك المعلومات الثلاثة) التى هى جميع أجزائها (كل) ومجموع
(بالعرض) أى بواسطة الغير وبالمجاز لا كل بالذات وبالحقيقة (فلا يلزم تحققه)
أى تحقق الكل بالعرض وهو القضية بالعرض (عند تحقق الأجزاء الثلاثة) التى هى كل لها
بالعرض (كالكتاب بالنسبة الى الحيوان الناطق) فانه كل بالعرض فلا يلزم من تحقق
الحيوان والناطق تحقق الكتاب مالم يلاحظ عروض الكتابة له . حاصل الحل
ان الكل على نحوين كل بالذات وبالحقيقة بحيث تكون مستقلة غير متوقفة على
شئ آخر كالمجموع للأجزاء وكل بالعرض بواسطة الغير سواء كان واسطة فى الثبوت بان
تجعل الواسطة القضية كلا بالنسبة الى المعلومات الثلاثة وتتصف الواسطة وذو الواسطة

كلاهما بالكلية في نفس الامر أو بواسطة في العر وض بان يكون الكل حقيقة الغير وهو
الواسطة وثبت الكلية الى القضية بواسطة هذا الغير ويؤيده قوله كالكتاب فان الكاتب
كل للحيوان الناطق بواسطة اتصاف مجموعهم وهو الانسان بالكتابة كذلك العقد
المنعقد من الاجزاء الثلاثة كل لها بالذات والقضية كل لها بالعرض أى بواسطة العقد
المنعقد لا اتحادها معه وعروضها له فعند تحقق جميع الاجزاء لابد من تحقق الكل بالذات
لا تحقق الكل بالعرض ولما كانت القضية كلا بالعرض للاجزاء الثلاثة فعند تحققها
لا يلزم تحققها نعم كلها بالذات وهو المجموع لابد من تحققه وهو متحقق عند تحققها فلا
يلزم انفكاك الكل اللازم تحققه من تحقق الاجزاء عنها . فان قلت لما تكن القضية
كلا لتلك الاجزاء الثلاثة فامعنى قولهم انها أجزاء للقضية . قلت معناه انها أجزاء
لما صدق عليه القضية بشرط ما وقد يقر بالحل بان المراد بالكل الكلى وبالعرض
العرضي فاصله ان القضية كلى عرضي للمعلومات الثلاثة ولا يلزم تحقق الكلى العرضي
عند تحقق معروضه بل قد يحتاج في صدقه عليه به حصول تمام اجزائه الى شرط
واعتبار امر خارج عنه كالكتاب بالنسبة الى الحيوان الناطق فانها تمام أجزاء مصداقه
لكن لا يطلق عليها اسم الكاتب الا بعد عرض الكتابة له كذلك القضية كلى عرضي
للاجزاء الثلاثة التي هي تمام اجزاء معروضها لكن لا يطلق عليها اسم القضية الا بعد
عرض الاذعان فعدم تحققها عند تحقق الاجزاء لفقد الشرط الخارج عنها المتوقف
عليه صدق القضية (أقول) اذالم تكن القضية كلا بالذات ويتوقف كلها على أمر آخر
(فيجب ان يعتبر أمر آخر) فتحققها سوى الامور الثلاثة (بعد الوقوع الذي هو جزء
القضية) وليس أمر آخر (الادراكه) أى ادراك الوقوع وهو الاذعان به (وذلك)
أى الاذعان (خارج) عن القضية (اجماعا) أى اتفاقا بين المتقدمين والمتأخرين
فلا يكون جزأها حاصل هذا القول الرد على الحل بان القضية اذا ثبتت كليتها بالعرض
بالنسبة الى الامور الثلاثة وعدم تحققها عند تحقق هذه الامور فلا بد لتحققها من اعتبار أمر
آخر سواها بان يصير جزءا موجبا لتحقيق هذه القضية كاجزاء الصورى والامر
الآخر بعد الوقوع ليس الادراكه وهو الاذعان به وذلك الاذعان خارج ليس بجزء عند
المنطقيين كلهم أجمعين والاتكون القضية مركبة من العلم والمعلوم وما ذهب اليه أحد
بل هي المعلوم فقط عند الكل واذالم يتوقف على أمر آخر فتصير هذه الثلاثة قضية بالضرورة
فعدم تحققها عند تحقق هذه الامور كما هو المشهور يلزم انفكاك الكل عن تمام الاجزاء

بنفسه . ولا يخفى عليك ان هذا الرد وارد على التقرير الاول للحل واما على التقرير الثاني فلا اذا القضية ليست كالأجزاء الثلاثة بل هي كلى عرضي لها يتوقف صدقها على هذه الأجزاء على عرض الاذعان للنسبة فهو وان كان خارجا عنها لكنه شرط لصدق العرضي على معروضه فلا مشاحة فيه ولو قيل على التقرير الاول ان اعتبار أمر آخر لم لا يجوز ان يكون على سبيل الشرطية فالوقوع فقط جزء للقضية لكن تحققها مشروط بايقاع الوقوع والشرط خارج فلا تزيد أجزاء القضية على الثلاثة ولا محذور فيه . أحيب بما قال المصنف رحمه الله تعالى (وأخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح) وتجوز (للمجمولية الذاتية) وهي احتياج ثبوت الذاتيات للذات الى الجاعل (وهو محال) اذ الذات عين الذاتيات وجعل الشيء عين الشيء غير معقول حاصل الجواب ان القضية كل لتلك الأجزاء والكل عين تمامها والشيء في كونه شيئا لا يحتاج الى علة ولا ينتظر الى جعل الجاعل فلو كان صدق القضية على الأجزاء منتظرا الى شرط أخذ الايقاع بعد الوقوع يلزم انتظار القضية في كونها عين تلك الأجزاء الى علة هذا هو المجمولية الذاتية المستحيلة أو يقال ان الوقوع جزء للقضية فلو أخذ بشرط الايقاع في تحقق القضية يلزم ان يكون في ذاته منتظرا الى علة فيلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتيته وهو محال اذ لو تخلل الجعل بينهما فاذا قطع النظر عن الجعل ولو حظ نفس ذلك الشيء يلزم سلب الذاتي عنه فيلزم تقوم الشيء بدون الذاتي فلا يبقى الذاتي ذاتيا لاستغنائه عنه والشيء لا يستغنى عن جزئه كما لا يخفى . وعلى التقرير الثاني لا يلزم المجمولية الذاتية اذ الكليات العرضية في صدقها على معروضها تحتاج الى شروط وليس فيه المجمولية الذاتية لعدم كون الكلى ذاتيا لمعروضه بل يلزم المجمولية العرضية وهي ليست بمستحيلة فلا يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وأخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح للمجمولية الذاتية اذ الايقاع شرط لصدق معنى القضية على تلك الامور وهي عرضي لها فان المجمولية الذاتية . ولك أن تقول ان القضية وان كانت كلية عرضية للامور الثلاثة لكنها لازمة لها اذ مفهوم القضية اصطلاحى ولا حقيقة للاصطلاحات الاماثبت في الاصطلاحات وقد ثبت ان المعلومات الثلاثة فرد للقضية فيلزم ان يكون نوعا لها ولا أقل من ان يكون لازما لها هيئا وتخلل الجعل كما يستحيل بين الشيء وذاتيته كذلك يستحيل بين الشيء ولو ازمه . فان قلت هذا لا يناسب قول المصنف رحمه الله تعالى فهو تصحيح للمجمولية الذاتية اذا اوازم ليست من الذاتيات . قلت المراد من الذاتي في كلام المصنف رحمه الله تعالى ما ينسب الى الذات سواء كان

داخلاً أو خارجاً عنها لازماً لها وتخلل الجمل بين كل واحد منها مستحيل قال في الحاشية بالمعنى الغير المختار وهو جعل الشيء شيئاً كجعل الإنسان إنساناً وأما الجمل بمعنى الابداع واخراج الـأليس من الـليس فهو الحق انتهى بمعنى احتياج الشيء في خروجه من المـعدم والوجود حق وأما في كون الشيء شيئاً أو ثبوت ذاتياته له فهو معنى غير مختار لا يصح (والإفادة) أى إفادة معنى القضية احتمال الصدق والكذب (مقدمة على الإيقاع) حاصلة قبله (والقضية ليست منتظرة التحصيل) بأن يتوقف تحصيلها (بعدها) أى بعد الإفادة على شيء آخر بل القضية متحصلة عند الإفادة (فلا حاجة إلى الإيقاع) هذا بيان لعدم صلاحية الإيقاع الشرطية مع قطع النظر عن التصحيح فيكون جواباً آخر للأشكال الذى أجاب عنه أولاً بقوله وأخذ الوقوع انتهى حاصله أن الشروط لا يتحقق بدون الشرط وإفادة احتمال الصدق والكذب يتحقق بدون الإيقاع والقضية بعد الإفادة غير محتاجة في تحصيلها إلى شيء آخر فلو كان شرطاً فكيف تتحقق القضية بدونها غير منتظرة في تحصيلها إليه • وبجمل الجواب عن سؤال مقدر تقريره أن الإيقاع يجوز أن يكون مقترناً بالوقوع والقضية تتحقق بعد اقترانه به من غير جعله شرطاً لتلزم المجعولية الذاتية حاصل الجواب أن الإفادة مقدمة على الإيقاع والقضية ليست منتظرة التحصيل بعدها فلو كانت المقارنة معتبرة فيها تكون منتظرة اليها مع أنها ليست كذلك فعلم أنه ليس للإيقاع دخل في القضية لا باعتبار الشرطية ولا باعتبار المقارنة وهذا حاصل ما فرغ عليه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (فاعتبار تعلق الإيقاع بالوقوع مما لا دخل له) أى لذلك التعلق (في تحصيل هذه الحقيقة) أى حقيقة القضية أن طريق الدخول أما بالدخول بحيث يكون جزأً وهو باطل بالاتفاق أو بالعروض بأن يعتبر شرطاً أو اقتراناً والاول نجوز لتصحيح المجعولية الذاتية والثاني بإياه عدم انتظار القضية بعد الإفادة المقدمة على الإيقاع إلى شيء آخر (فالحق) في الجواب عن الشك المذكور (أن قولناز بدقائم مثلاً قضية على كل تقدير) من الشك والاذعان ومتحققة في حالتها (فانه) أى هذا القول (يفيد معنى محتملاً للصدق والكذب) وما يفيدهما فهو القضية لأنه المفهوم والمراد منها فاعلم أن المشكوك والمذعومة كلتاها قضيتان فالقول بعدم تحقق القضية في حالة الشك ممنوع ولا محذور فيه (ففي الشك) أى في صورة الشك (أنما التردد) وعدم الـأذعان (في مطابقة الحكاية) أى ليس التردد في أصل الحكاية (واحتماؤها) أى احتمال الحكاية (لها) أى للصدق والكذب هذا جواب سؤال

مقدر تقريره ان احتمال الصدق والكذب انما يكون في الحكاية عن امر واقعي والحكاية تكون بالنسبة التامة الخبرية وفي الشك التردد في ثبوت المحمول للموضوع فلم توجد النسبة التي هي الحكاية فكيف يوجد احتمال الصدق والكذب مع انتفاء مناطهما وهو الحكاية فاذا انتفى الاحتمال انتفت القضية فلا يصح ان قولنا زيد قائم قضية على كل تقدير ومفيد للمعنى المحتمل لهما وحاصل الجواب ان زيد قائم قضية على كل تقدير من الشك والظن والاذعان لانه على كل تقدير تفيد معناه وهو معنى محتمل الصدق والكذب والتردد في حالة الشك ليس في هذا المعنى والحكاية بل في مطابقتها للواقع لاني اصلها واحتمالها لهما افتوجد الحكاية في الجليات بكون الموضوع بحيث يحكم عليه بانه هو المحمول وفي الشرطيات بكون القضيتين بحيث يكون الحكم بينهما بالاتصال أو الانفصال والحكاية بنفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها عليه ولما لم توجد الحكاية في مفهومات الانشائيات والتصورات لم يحتمل الصدق والكذب فاذا وجد في الشك معنى الحكاية التي هي مناط القضية وجدت القضية ولا تردد فيها بل في مطابقتها للواقع وهو معنى خارج عنها . فان قلت ان كل واحد من الشك والظن والتصديق لا يكون الامتعلقا بالقضية فاذا كان كل واحد في المطابقة العارضة للنسبة الخارجة عن القضية يلزم تعلق الشك وغيره بالخارج لا بالقضية . قلت ان التردد ليس بمعنى ان النسبة وجودها وعدمها سواء في أصل الحكاية بل باعتبار ملاحظة المطابقة معها بمعنى ان النسبة التامة الخبرية المتحققة في هذه القضية اذا لاحظت مطابقتها للواقع حكمت ان لا رجحان لطرفي المطابقة واللامطابقة فيها والقول الفصيل في هذا المقام ما قال السيد الزاهد ان القضية اذا عرفت بقول محتمل الصدق والكذب وما يقار به فغير المصدق به قضية واذا عرفت بقول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه أو كاذب أو ما يقار به فهو ليس بقضية والشرط فيه ان في تعريف الاول احتمال الصدق والكذب بمعنى ان وصف القضية يتعلق بنفس مفهومها من حيث هو ولا يتخلف عن القضية باقترانها بحال من الاحوال والاحكام الخارجية ومدارها على النسبة الحاكية وهي موجودة في المشكوك والمذعن فالمشكوك أيضا قضية كالمذعن وفي التعريف الثاني نسبة الصدق والكذب الى القائل فهو حكم متعلق بالقضية بالنظر الى حال قائلها من حيث انه حاكم فيها ومخبر عنها لا بالنظر الى نفسها فاذا تخلفت هذه الجهة عن القائل تخلف هذا المعنى عن القضية والشك لا يقال له انه صادق أو كاذب في العرف فالقضية أيضا في هذه الحالة على هذا التقدير لا تتصف

بالصدق والكذب ولا تحتملها وهو من مناطها فإذا اتقى مناط القضية في حالة الشك
 اتقى المنوط فالمشكوك حينئذ لا يكون قضية (نعم القضايا المعتمدة في العلوم) أى
 الحكمية التى مسائلها (هى) أى القضايا (التى تعلق بها) أى بهذه القضايا (الاذعان
 والتصديق) وهى القضايا المصدقة لا المشكوك (اذلا كمال) الذى هو المقصود من
 تحصيل العلوم (فى تحصيل الشك) اذ هو غير مفيد لشيء هذا دفع توهم عسى ان
 يتوهم ان المشكوك لو كان قضية كالمذعن فيعتبر فى العلوم مثله مع ان البحث فيها انما
 هو عن القضايا المذعنة لا المشكوكة • وجه الدفع ان المقصود فى الحكمية تكميل
 النفس بتحصيل العلوم وادراك احوال الاشياء على ما هى عليها فى الواقع وهذا لا يتيسر
 بدون الاذعان فلا كمال الا فيه لا فى الشك وقد يقال المسائل المبحوثة فى العلوم هى المستنبطة
 بالدليل أو البينة فالشك ليس بثابت لهما لحصوله بدون معونة الكسب والفكر فلا يكون
 المشكوك قابلا للبحث فى العلوم فلا تقع مسألة من مسائلها فلا يعتبر فيها (هذا) أى
 كون زيد قائم مثلا قضية على كل من تدبر الشك والاذعان كما عرفت (وان كان محال
 يقرع سمعك) أى ما وصل الى اذنك وما سمعته قط (لكنه) أى هذا التعميم
 (هو التحقيق) هذه العبارة تدل على ان التحقيق المذکور تحقيق المصنف رحمه الله
 تعالى وما ذهب اليه أحد • لا يقال ان التفتازانى صرح بكونه جملة خبرية فى اصطلاح
 المعانى فعجيب عن المصنف رحمه الله تعالى انه لم يطلع عليه • لانا نقول مراد المصنف رحمه
 الله تعالى انه لم يقرع سمعك من أقوال المنطقيين بهذا التحقيق غير قولى قال فى الحاشية
 قد اطلمت بعد تأليف هذه الرسالة على ان الفاضل الحسنى الكاشى ذهب فى رسالته لاثبات
 الواجب تعالى الى ما اخترته انتهى • لا يذهب عليك عدم مطابقة الجواب للسؤال اذ
 هو كان مبنيا على المذهب المشهور فى عدم تحقق القضية عند الشك فالجواب ينبغى ان
 يكون باختيار هذا المذهب الذى يبنى السائل كلامه عليه وهذا جواب بتحقيق آخر ليس
 هو مبنى السؤال فهو كما ترى وأما اذ جعل هذا الكلام من تنمة الرد على الحل وان لم يساعده
 ظاهره فلا مناقشة فيه فافهم • ولما فرغ من بيان حقيقة القضية والجزاء التى تتركب
 منها شرع فى بيان ذكر الاجزاء وحذفها والدال عليها فقال (ثم اذا كانت الاجزاء ثلاثة
 أى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية (فحقها) أى حق الاجزاء الثلاثة
 (ان يدل عليها) أى على تلك الاجزاء (بثلاثة عبارات) أى اللفاظ دالة عليها والدال
 على الجزء الاول من القضية يسمى موضوعا وعلى الثانى يسمى محمولا ولما كان تسميته

ظاهرا تركهما وبين الدال على النسبة التي بينهما فقال (فالدال على النسبة) التي هي الحكم (يسمى) ذلك الدال (رابطة) تسمية للدال باسم المدلول اذا النسبة المدلول عليها كانت رابطة فسمى الدال عليها باسمها (ولغة العرب ربما حذفت الرابطة) فلم تذكرها في اللفظ (اكتفاء عنها بعلامات اعرابية) أي الحركات التي هي علامات (دالة عليها) أي على الرابطة (دلالة التزامية) أي بالالتزام لا بالمطابقة كالرفع في الموضوع والمحمول فانه دال على كون أحدهما مبتدأ أو محكوم ما عليه والاخر خبر ثابت له محكما به وهذه الدلالة بالالتزام لا بالمطابقة اذا الاعراب لم يوضع للربط بل للمعاني المعتورة على العرب ويلزمها الربط ويفهم منه المعنى الرابطي (فتسمى القضية) المحذوفة عنها الرابطة (ثنائية) لكونها مشتملة على جزئين • حاصله ما قيل من انه اشارة الى جواب ما قاله المحقق التفتازاني والرابط في لغة العرب هو الحركة الاعرابية بل حركة الرفع تحقيقا أو تقدير الا غير لان قولنا زيد قائم على سبيل التعداد بل حركة اعرابية لم يفهم منه الربط والاستناد اذا قلنا زيد قائم بالرفع فهم ذلك منه فالرابطة هي الحركة الاعرابية فان كان الموضوع والمحمول مبنيين فالقضية ثنائية وان كانا معربين فتلاثية تامة وان كان أحدهما فقط معربا فتلاثية ناقصة وحاصل الجواب ان عند أهل العربية الرابطة هو سوى الحركة الاعرابية فلا تكون رابطة عندهم كما صرح به المنطقيون وانما يفهم معنى الرابطة عند حذفها من تلك العلامات الدالة عليها لانها رابطة اذ هي دالة على المعاني المعتورة بالذات والمعتبر في الرابطة الدلالة على النسبة بالمطابقة ودلالة الحركة الاعرابية ليست كذلك (وربما ذكرت) لغة العرب الرابطة (فتسمى) تلك القضية المذكورة فيها الرابطة (ثلاثية) لكونها مشتملة على ثلاثة أجزاء (والمذكور) الدال على الرابطة (وان كان أداة) لدالاتها على النسبة التامة الخبرية التي هي معنى حرفي (لكنه) أي ذلك المذكور (ربما كان في قالب الاسم) أي في صورته في القاموس القالب كالمثال يفرغ فيه الجواهر وفتح لامه أكثر وفي الصعاح القالب بالفتح قالب الخلف وغيره (كهو وأخواته ويسمى) أي ما كان في صورة الاسم (رابطة غير زمانية) لعدم اشتغالها على الزمان هذا في اللغة العربية واما في غيرها فهي كما قال (واستن في) اللغة (اليونانية) أي في لسان أهل اليونان (واست في الفارسية) أي في لسان أهل الفرس (منها) أي من الرابطة الغير الزمانية في اللغتين كهو في اللغة العربية منها • فان قلت ان هو واخواته دالة على المرجع لاختلافه بالتذكير والتأنيث

باختلاف المرجع وموضوع لما تقدم ذكره عليه وليس موضوعا للربط ولا مستعملا
 فيه فكيف يقال انه في اللغة العربية من الروابط الغير الزمانية . قلت ليس مراد المنطقيين
 من هذا القول وضعه للربط واستعماله في اللغة العربية فيه بل المراد استعارته للربط لعدم
 وجود غيره صالحا له كما قال في التهذيب وقد استعير لها هو أى لما وجدوا استعماله في
 بعض المقامات للربط استعاروه له مطلقا . لا يقال ان الهيئة التركيبية موضوعة للربط
 بالوضع لنوعى المعتبر في المشتقات والمركبات فالإليق ان يقال انها هي الرابطة الغير الزمانية
 . لانا نقول الكلام في اللفاظ الدالة على الربط والهيئة التركيبية وان كانت دالة عليها
 لكنها ليست من اللفاظ (وربما كان) المذكور (في قالب الكلمة) أى صورة
 الفعل (ككان) وأخوانه (ويسمى) أى ذلك المذكور في صورة الفعل
 (رابطة زمانية) لاشتماله على الزمان . فان قلت ان الكلمات التامة دالة على النسبة
 دلالة تضمنية مع ان المنطقيين لا يعيدونهم من الرابطة بل يقولون الافعال الناقصة منها فما
 وجه التخصيص لها . قلت مطلق الدلالة على النسبة لا يوجب كون الدال عليها من
 الرابطة بل ما كان دالا على النسبة المعتبرة وهى ما يكون جزء القضية التى تكون جزء
 قياس أو حجة يكون رابطا والكلمات التامة ليست مشتملة على هذه النسبة كما لا يخفى وان
 كانت يرجع اليها بالتأويل الى الحكم المعتبر في جملة الاسمية . والقول بان سائر
 الافعال دالة على النسبة فلا وجه بخصوصية كان وغيره من الافعال الناقصة مدفوع
 بان الرابطة الزمانية يعتبر فيها الدلالة على النسبة بالقصد وان دلت على غيرها أيضا والافعال
 الناقصة كذلك بخلاف غيرها من الافعال فافهم ولما فرغ من بيان حقيقة القضية
 وما تتركب منه وما تتم به شرعا في أقسامها الاولى فقال (القضية ان حكم فيها) أى فى
 القضية (بثبوت شئ لشيء آخر أو نفيه) أى نفي شئ (عنه) أى عن شئ
 آخر (فعملية) أى فالقضية جملة لاشتمالها على الحل الاصطلاحي وهى موجبة على
 التقدير الاول لاشتمالها على الإيجاب وسالبة على التقدير الثانى لاشتمالها على السلب
 والمراد بهذا الحكم ان يكون حالا أو مآلا فاندفع النقض بالعمليات والممكنات (والا)
 أى وان لم يحكم فيها بالثبوت والنفي سواء كان الحكم فيها بثبوت قضية على تقدير أخرى أو
 سلبه أو التنافى بينهما أو سلبه (ف) القضية (شرطية) لاشتمالها على الشرط والجزاء (ويسمى)
 الجزء الاول (المحكوم عليه) فى الاولى (موضوعا) لوضعه وتعيينه لان يحكم عليه
 (و) يسمى الجزء الاول فى الثانية (مقدما) لتقدمه فى الذكر فى المفوطة والرتبة فى
 (٣ - م ثانى)

المعقولة (و) يسمى الجزء الثاني (المحكوم به) في الاول (محجولا) لجملة على الاول (و) يسمى الثاني في الثانية (تاليا) لتلوه وتأخره في الذكر والرتبة عن المقدم و بعد الفراغ من تقسيم القضية الى الخلية والشرطية شرع في بيان الاختلاف بين المنطقيين وأهل العرب في ان الحكم في الشرطية بين المقدم والتالي أو في التالي فقط والمقدم قبله وما هو الحق عنده من مذهب المنطقيين فقال (واعلم ان مذهب المنطقيين ان الحكم في الشرطية) المتصلة (بين المقدم والتالي) بالاتصال ففي قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الحكم بين الشمس طالعة والنهار موجود بان بينهما ملازمة (ومذهب أهل العربية انه) أي الحكم (في الجزء) الذي هو التالي عند المنطقيين (والشرط) الذي هو مقدم (فيها قيد المستنديه) أي في الجزء وهذا القيد (بمنزلة الحال أو الظرف فمعنى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود عند أهل العرب النهار موجود حال كون الشمس طالعة أو وقت كونها طالعة • لا يقال اذا كان معنى قولنا المذكور ما قال العربيون يرجع مفاد القضية الشرطية الى مفاد القضية الخلية فحينئذ لم يكن بينهما تبان مع ان النسبة الخلية والشرطية متغايران بحسب الذات لانا نقول لانسلم تغاير النسبتين عندهم وانما هو عند المنطقيين ولو سلم التغاير فيجوز ان يكون التقسيم الى الخلية والشرطية تقسيما الى الخلية بشرط لشيء والخلية بشرط شيء التي تسمى بالشرطية ولا شك في تغاير المرتبتين فافهم (كذا في المفتاح) كتاب السكاكي • فان قلت ان أهل العربية أيضا يقولون بالحكم بين الشرط والجزء فان النعويين صرحوا بان كلام المجازاة تدل على سببية لاول ومسببية الثاني وهذا يدل على ان لارتباط بين الشرط والجزء فصار الحكم بينهما على كلا المذهبين فالقول بالاختلاف خلاف وكيف ينكرون الحكم بينهما مع ان تعقل النسبة التامة الخبرية انما تكون على كون الاول بثبوت الشيء للشيء والثاني بثبوت قضية على تقدير أخرى ولا شك في تغايرهما والاول غير متحقق في الشرطية فلا يتحقق فيه الا الثاني وهو مختار المنطقيين فصار الحكم بينهما بالاتفاق • قلت القول بالاختلاف مبناه كلام السكاكي وهو يدل على ان الحكم في الجزء والشرط قيد للمستنديه وقولهم ان جاءك زيد فأكرمه وان دخلت الدار فانت طالق الظاهر انه أمر بالاكرام وقت المجيء وبإيقاع الطلاق وقت الدخول فالحكم ههنا في الجزء والشرط قيد له الا ان يقال بالتأويل • وقيل بان الخلاف بين المنطقيين وأهل العربية انما هو في القضايا التي ليست نواحيها انشآت وأما فيها فليس بالاتفاق (والحق) ان الاختلاف بينهما بحسب

اختلاف الأغراض فإن غرض المنطقيين يتعلق بنظم القياس وهو لا يمكن إلا باعتبار الحكم
الاتصال بين النسبتين وأهل العربية تنظروا إلى استعمال العرب في محاوراتهم فاتهم
إذا قالوا إن دخلت الدار فانت طالق لا يقصدون الإخبار بالاتصال بل إنما يقصدون به
إيقاع الطلاق وقت دخول المرأة في الدار فصار المقصود عندهم الحكم في الجزاء المقيد
بذلك الوقت الذي يفهم عن الشرط ولا خصوصية بالانشائيات إذ قال في الضوء إن أطراف
الشرطية قد خرجت من أن تكون مفيدة للسكوت عليها فلم يتم تكن مفيدة للسكوت
كيف تكون قضية فظهر أنه لا حكم في شيء من الطرفين وإنما الحكم بينهما بالاتفاق فالكلام
الذي يدل على الاختلاف إما ساقط عن درجة الاعتبار أو مؤول فتأمل (قال السيد السند
الأول) أي مذهب المنطقيين (هو الحق) وأيده بقوله (للقطع) أي لليقين
(بصدق الشرطية) أي بكونها صادقة (مع كذب التالي) أي مع كون التالي
كاذبا (في الواقع) وهو لا يعقل الأعلى مذهب المنطقيين (كقولنا إن كان زيد حمارا
كان ناهقا) صادق قطعا مع كذب التالي في الواقع (ولو كان الجزء هو التالي) أي لو
كان التالي جملة خبرية وكان الحكم فيه كما هو عند أهل العربية (لم يتصور صدقها)
أي صدق الشرطية (مع كذبه) أي كون التالي كاذبا إذ التالي حينئذ يكون مقيدا
بالشرط والشرط يكون قيده فانتفاء التالي مطلقا يكون مستلزما لانتفائه مع القيد
(ضرورة استلزام انتفاء المطلق) وهو التالي ككون زيد ناهقا في المثال المذكور
(انتفاء المقيد) وهو التالي مع قيده المقدم أي كون زيد ناهقا وقت كونه حمارا
حاصل ما قال السيد السند في حقيقة مذهب المنطقيين أن الشرطية تكون صادقة
قطعا مع كون تاليها كاذبا كقولنا إن كان زيد حمارا كان ناهقا صادق قطعا مع أن التالي
فيها كاذب إذ ليس زيد ناهقا في الواقع بل هو ناطق وهذا لا يتصور الأعلى مذهب المنطقيين
أدعى مذهب أهل العربية يكون الجزاء هو التالي وكان معناها أن زيد ناهق وقت
كونه حمارا فيكون التالي أي الجزاء خبرا مطلقا والمقدم أي الشرط قيده ولا شك في
انتفاء الخبر في المثال المذكور بحسب الواقع وإذا انتفى المطلق في الواقع انتفى المقيد
ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد إذ هو عبارة عن المطلق والقيد جميعا والمطلق
جزؤه وانتفاء الجزاء يستلزم انتفاء الكل على أن انتفاء المطلق من حيث هو هو عن الواقع لا
يكون إلا إذا انتفى جميع موارد تحققه في نفس الأمر والتحقق في ضمن المقيد أيضا من جملة
موارد تحققه فكيف يتحقق في نفس الأمر عند انتفاء جميع الموارد فيها وإذا انتفى انتفى

المقيد وحيث لم يسبق الا المقيد فقط وبتحققه فقط لا يتحقق المقيد ما لم ينضم القيد الى المطلق لانه عبارة عنهما وقد يقال في تأييد مذهب المنطقيين بأدنى تغيير باننا علم قطعا صدق الشرطية مع كذب المقدم ولو كان الجزء هو التالي كما هو مذهب أهل العربية لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المقيد اذ هو عبارة عن المطلق والمقيد فاذا انتفى واحد منهما انتفى المقيد قطعا (قال العلامة) المحقق ملا جلال (الدواني) في رد ما قال السيد السند (كذب التالي في جميع الاوقات الواقعية) أى الاوقات التى لها وجود فى الواقع (لا يلزم منه) أى من ذلك الكذب (كذبه) أى كذب التالي (فى الاوقات التقديرية) أى الاوقات التى لا وجود لها فى الواقع بل بحسب الفرض والتقدير (فالناهية) فى المثال المذكور (فى جميع اوقات قدر) أى فرض (فيها حارية زيد ثابتة له) أى لزيد (وان كانت الناهية) أى ثبوتها (لزيد بحسب الاوقات الواقعية) أى نفس الامرية (مسلوطة عنه) أى عن زيد وأيد العلامة قوله بانه (ألا ترى ان زيد قائم فى ظنى) أى اذا ظن المتكلم قيام زيد سواء كان مطابقا للواقع أولا وقال زيد قائم فى ظنى (لم يكذب) أى لم يكن المتكلم كاذبا فى هذا القول (بانتفاء القيام) أى قيام زيد (فى الواقع) أى فى نفس الامر بل يكون كاذبا فى هذا القول اذا علم انه لم يظن قيامه ويقول بخلافه فهذه القضية صادقة مع انتفاء القيام فى الواقع كذلك تكون الشرطية صادقة فى الواقع مع انتفاء التالي فيه . فان قيل ان انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فيقال (وما ذكرتم من الاستلزام) بين انتفاء المطلق وانتفاء المقيد (فسلم) انه كذلك (لكنه لا نسلم ان المطلق ههنا) أى فى المثال المذكور ونظيره (منتف) بل ثابت موجود (فانه) أى المطلق (المأخوذ) أى الذى يؤخذ (على وجه أهم مما فى نفس الامر) لا ما فيها فقط ففى نفس الامر منتف وهو ليس بمطلق والمأخوذ على وجه أعم الذى هو المطلق ليس بمنتف حتى يلزم من انتفائه انتفاء الشرطية فلا يستلزم كذب التالي ككذب الشرطية عند أهل العربية حاصله ان صدق الشرطية مع كذب التالي كما يتصور على مذهب المنطقيين كذلك يتصور على مذهب أهل العربية وما قيل فى عدم التصور ومن ان انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فسلم لكن المطلق ههنا ليس بمنتف فانه مأخوذ على وجه أعم من ان يكون فى نفس الامر أى الاوقات الواقعية أو الاوقات التقديرية والمنتفى هو الاول وهو الفرد من المطلق لا المطلق وانتفاؤه لا يستلزم انتفاء التالي فان كذب التالي فى جميع الاوقات الواقعية لا يستلزم

كذبه في الاوقات التقديرية فالناهيية في قولنا ان كان زيدا حمارا كان ناهقا وان كان منتفيا في الواقع لكونه ناطقا فيه لكنها ثابتة في جميع الاوقات التي فرض فيها حارية زيد فلم ينتف في جميع الاوقات عموما سواء كانت واقعية أو تقديرية والمطلق هو هذا لاذالك والمنتفي انما هو فرد من أفراد المطلق وهو الواقعي فهو مقيد وانتفاء مقيد لا يستلزم انتفاء مقيد آخر فان انتفاء الناهيية في نفس الامر لا يستلزم انتفاء مطلقا حتى يلزم منه انتفاؤه وقت كونه حمارا يلزم عدم صدق الشرطية مع كذب التالي فهذه الشرطية صادقة على المذهبين ولا يلزم المحذور ألا ترى ان زيدا قائم في ظني المطلق فيه هو زيدا قائم أعم من ان يكون في الظن أو في الواقع فبانتفاءه في الواقع فقط لا ينتفي المطلق مالم ينتف في ظن المتكلم أيضا اذ انتفاء المطلق لا يكون الا بانتفاء جميع موارد تحققه وهو ليس بمنتفي لثبوته في ظن المتكلم • فان قلت ان الشرطية عند أهل العربية حلية مقيدة والاقوات التقديرية مختصة بالشرطية التي حكم فيها بين المقدم والتالي ولا توجد في الجملة اذ مفادها ثبوت شيء لشيء في الواقع سواء كان مقيدا أو وقتا أو حين أو لا فان الاوقات التقديرية فاذا انتفي التالي عن الواقع انتفي المطلق المعبر فيه فظهر ما قال السيد السند في تأييد مذهب المنطقيين • قلت ليس المراد بالاوقات التقديرية في كلام المحقق الدواني الاوضاع التي هي معتبرة في مقدم الشرطية ليقال انها مختصة بالشرطيات بل الاوقات التي قدر وقوع التالي فيها وليست بواقعة في عالم الواقع بل مقدرة الوجود فيه وهذا المعنى يوجد في الجملة أيضا فاصل كلام المحقق الدواني ان كذب التالي وعدم وجوده في نفس الامر باعتبار انتفاء الموارد الواقعية لا يلزم منه انتفاؤه فيها باعتبار الموارد الفرضية فالانتفاء باعتبار الموارد الخاصة لا يستلزم انتفاءه مطلقا فلا ينتفي المطلق ليس تلزم انتفاؤه انتفاء المقيد حتى يلزم من كذب التالي كذب الشرطية قال السيد الزاهد في الحاشية على الحاشية الجلالية أنت تعلم ان مفاد القضية الجملية سواء كانت مطلقة أو مقيدة هو ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر لا مطلق الثبوت والالم يمكن كاذبة على تقدير سلب الثبوت فيها ضرورة ان سلب الثبوت المقيد لا يستلزم سلب الثبوت المطلق مع انها كاذبة عندها السلب فاذا فرض عدم تحقق الثبوت في نفس الامر يلزم عدم تحققه مع القيد لاستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مثلا قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجود النهار في نفس الامر وقت طلوع الشمس فاذا لم يتحقق وجود النهار في نفس الامر لم يتحقق مع القيد أيضا نعم القضية المقيدة بما هو حكاية عن نفس الامر كزيدا قائم في ظني لكونها حكاية عما هو حكاية

عنها يدل على ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر بحسب الحكاية عنهم فلا يلزم من انتفاء الثبوت في الواقع انتفائه بحسب الحكاية لكن لا ينبغي ان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية فيما قال من ان انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر لا يستلزم انتفاء ثبوته على التقدير فهو اذا كانت القضية شرطية وما ذكر من النظر خارج عن البحث انتهى كلامه فظهر من هذا ان القضية اذا كانت حكاية عن الحكاية عن الواقع كزيد قائم في ظني فانها حكاية عما هو مظنون متحقق في الظن وهو حكاية عن الواقع فلا يلزم من انتفاء الثبوت في الواقع انتفاء حكاية الحكاية بخلاف القضية التي هي حكاية عن الواقع كما فيما نحن فيه فانتفاء الثبوت في الواقع يستلزم انتفائه مطلقا سواء كان مع القيد أولا اذ قولنا انهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجود وقت طلوعها فاذا لم يتحقق وجوده في نفس الامر لم يتحقق مع القيد أيضا اذ هو أيضا نحو من تحقق الوجود النفس الامرى فالتنظير بزيد قائم في ظني خارج عن المبحث لان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية اذا القضية الشرطية ما تنفد .

الحكاية عن الواقع لا حكاية الحكاية والتنظير من قبيل الثاني وأوردنا كثيرا شارحين على السيد الزاهد بان مفاد الجملة هو الحكاية والمحكي عنه لا يلزم ان يكون أمرا موجودا ثابتا في الواقع اذا الحكاية كما تكون عن الواقع كذلك تكون عن عالم التقدير أيضا كما في القضايا الحقيقية ككل عتقاء طائر في كل قضية محكي عنه على حدة فبانتفاءها باعتبار المحكي عنه في نفس الامر لا يلزم انتفائها مطلقا ومعنى قولهم ان مدلول القضية الثبوت في نفس الامر الثبوت باعتبار المحكي عنه لا الثبوت باعتبار الامر الموجود المحقق الثابت وقد يقال في تقرير كلام المحقق الدواني بان الجملة المقيدة حكاية مقيدة فالواقع ونفس الامر يكون ظرفا للمقيد لا للمطلق في قولنا زيد ناهق وقت كونه حمرا يكون الواقع ظرفا له فوق زيد في وقت الحار به لانه وقت فقط حتى يلزم ان يكون المطلق وهو ناهق زيد في نفس الامر فهذا المقيد صادق في نفس الامر ونفس الامر ظرف له لا لمطلقه ليلزم وجوده فيه فتأمل (غاية ما يقال) في هذا المقام (ان العبارة) في التالي (غير موضوعية) أي ما وضعت (لتأدية) أي للحصول (ذلك المعنى) أي الثبوت أعم مما في نفس الامر (مطابقة) أي باعتبار الدلالة المطابقة وان كان يفهم من التالي ذلك المعنى باعتبار آخر (ولا ضير فيه) أي لا امتناع ولا مضايقة في أخذ المعنى أعم مما في نفس الامر اذ لا يجب ان يؤخذ المعنى المطابق بل أخذه مستحسن وأخذ غير جائز غير ممتنع فإزان يؤخذ المطلق على وجه أعم مما في نفس الامر وان كان خلاف الاستحسان فصح ما قاله

العلامة الدواني (و يمثل ذلك) أي يمثل زيد قائم في ظني (تدخل) أي تندفع
(شبهة زيد معدوم النظر) أي الشبهة التي أوردوها بقولهم زيد معدوم النظر صادق
إذا كان زيد موجودا وانتفى نظيره حاصل الشبهة أن قولنا زيد معدوم النظر مقيد
ومطلقه زيد معدوم وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فإذا كان زيد موجودا وانتفى
نظيره صدق زيد معدوم النظر مع أن مطلقه زيد معدوم منتف لا كونه موجودا
في صدق المقيد مع كذب المطلق هذا خلف ووجه الانحلال يمثل ما مر أن المطلق ههنا
ليس بمنتف لأن المعدوم أعم من أن يكون معدوما في نفسه أو بحسب نظيره ولم ينتف ههنا
إلا الأول فانتفى فرد من المطلق وانتفاء فرد منه لا يستلزم انتفاء فرد آخر لتباينهما والمطلق
يتحقق فيه فالمطلق وهو المعدوم صادق في ضمن المقيد إلا آخر وهو النظر وإن لم يصدق
في ضمن هذا القيد الذي هو في نفسه فانتفاء المطلق ههنا لا يكون إلا بانتفائه باعتبارين
وههنا ليس كذلك فلا محذور قال السيد الزاهد رحمه الله تعالى بل لا مطلق ههنا
فإن العدم يطلق على عدم الشيء في نفسه وعدمه بغيره بمجرد اشتراك اللفظ كما
لا مطلق بين الوجود في نفسه والوجود رابطي لا انتفاء معنى مشترك بينهما حقيقة واستدل
عليه في بعض تصانيفه بما حاصله أنه إن كان مشتركا معنى بينهما فاما أن يكون هذا المعنى
مستقلا بالمفهومية فهو عدم ووجود في نفسه ولا يشمل العدم والوجود رابطين لعدم
استقلالهما بالمفهومية أولا يكون مستقلا بالمفهومية فهو عدم ووجود رابطان لا يشمل
العدم والوجود في نفسه لاستقلالهما فلم يوجد معنى مشترك فالاشتراك لفظي فلا
مطلق ههنا قال الأستاذ المحقق والحق عندي أن معنى الوجود المطلق واحد وهو
المعبر في الفارسية بهستي فإذا لاحظناه بين الموضوع والمحمول على طريق الربط بأن
يقال في الفارسية قيام هست مرز يدر يكون هذا المعنى الذي هو المستقل بواسطة هذه
الخصوصية غير مستقل وإذا لاحظناه مع قطع النظر عن هذه الخصوصية يكون مستقلا
انتهى وقيل إن عدم نظير زيد ليس عدما رابطيا كما زعم السيد الزاهد بل عدم في
نفسه لأن معناه نظير زيد معدوم فالعدم المحمول معدوم بعدم في نفسه • فإن
قلت إن بين معدوم النظر ومعدوم في نفسه تقابل فإذا صار كلاهما عديمين في نفسيهما
انتفى التقابل وهو خلاف ما تقرر • قلت التقابل بينهما باعتبار المتعلق فإن الأول يتعلق
بنفس زيد والآخر نظيره باعتبار فتعلق أحدهما بالنفس ومتعلق الآخر هو النظر
والقول الفيصل في هذا المقام ما قاله بعض الشارحين حاصله أنه إن أراد بعدم النظر

سلب النظر عن زيد سلبا رابطيا بان يكون زيد ليس له نظير في العلم والسماحة مثلا فالحال
 ما قال السيد الزاهد من انه لا مطلق ههنا بل بينهم ما اشتراك بحسب اللفظ وان اراد بعدم
 النظر العدم في نفسه المستقل بالمفهومية المتعلق بنظر زيد فالحال ما قال المحقق الدواني
 من ان المطلق ليس بمتنف ههنا وانما انتفى المقيّد الذي هو فرد منه والمطلق وجد في فرد
 آخر كما عرفت وان اراد العدم المتعلق بالنظر من حيث ان النظر من متعلقات زيد على
 قياس الصفة بحال المتعلق بان يكون العدم صفة للنظر والعدم من متعلقات زيد فالعدم
 ينسب اليه من هذه الجهة فالحال ان الصفة بحال المتعلق أي بالحال الذي يثبت للمتعلق أولا
 وبالذات ليست هي صفة حقيقة متعلقة لما هو متعلق له بل هي صفة للمتعلق يستنبط منها
 صفة أخرى له كافي زيد ضارب غلامه فان الضاربية صفة حقيقة للغلام وليست صفة
 لزيد ولما كان زيد مالكا للغلام يستنبط منه صفة أخرى وهو كون زيد بحيث يضرب
 غلامه فكذا الحال في عدم النظر فانه صفة للنظر حقيقة واذا كان النظر من متعلقات
 زيد فحصل منه لزيد صفة أخرى وهي كونه بحيث يعدم نظيره وهذه الصفة مغايرة
 للعدم في نفسه لذي هو صفة زيد وليس بينهم ما اشتراك بحسب اللفظ ولا بحسب المعنى
 هذا ولما اورد العلامة الدواني على ما قاله السيد السند في حقيقة مذهب المنطقيين ولم
 يتم ما قاله ومذهبهم كان حقا عند المصنف رحمة الله تعالى اورد من عند نفسه ما وضع له
 في حقيقته بطريق الالزام وقال (اقول انهم) أي المنطقيين (ومنهم) أي من
 بعضهم (المحقق الدواني) المشهور بملاجلال منسوب الى الدوان في القاموس
 الدوان كشداد موضع بأرض فارس (جوزوا كلهم استلزام شي لتقيضه) أي
 تقيض ذلك الشيء كاستلزام اجتماع النقيضين تقيضه وارتفاع النقيضين (و) جوزوا
 استلزام شي (للنقيضين) أي عدم الشيء ووجوده كقولنا ان لم يكن شي من الاشياء
 موجودا كان زيد قائما وزيد ليس بقائم (بناء على جواز استلزام المحال محالا) أي
 هذا التجوز مبني على جواز ان المحال يستلزم محالا آخر فاذا كان المقدم محالا جاز ان
 يستلزم تقيضه وان يستلزم النقيضين وجود الشيء وعدمه معا وهو ما محالان (وتشبثوا)
 أي تمسكوا (بذلك) أي باستلزام الشيء للنقيض أو للنقيضين بناء على استلزام المحال
 محالا آخر (في مواضع عديدة) أي في مقامات متعددة (منها) أي من بعض
 المواضع المتسكة ما تمسكوا به (في جواب المغالطة) أي جواب الشبهة التي اوقعت
 المخاطب بها في الغلط بحيث لا يشعر وجهه (العامة الورد) أي يعم ورودها على ثبات

كل مدعى غير مختص بواحد منه (المشهورة) عند العلماء (من ان المدعى)
الذى يدعيه (ثابت) في الواقع (والا) أى وان لم يكن المدعى ثابتا (فنقيضه)
أى نقيض المدعى (ثابت) والا يلزم ارتفاع النقيضين فلا بد من ثبوت أحدهما عند
عدم ثبوت الآخر فاذا لم يكن المدعى ثابتا يكون نقيضه ثابتا البته (وكلما كان نقيضه
ثابتا كان شئ من الاشياء ثابتا) لان النقيض أيضا شئ من الاشياء فثبوته يستلزم ثبوته
والا يلزم سلب الشئ عن نفسه فالقياس كلما لم يكن المدعى ثابتا كان نقيضه ثابتا وكلما
كان نقيضه ثابتا كان شئ من الاشياء ثابتا فاذا حذف الحد الاوسط المتكرر (ينتج
كلما لم يكن المدعى ثابتا كان شئ من الاشياء ثابتا وتنعكس) تلك النتيجة (بعكس
النقيض) وهو ان يوجد نقيض الجزء الاول فصار كان المدعى ثابتا ونقيض الجزء الثانى
فصار لم يكن شئ من الاشياء ثابتا ويجعل الاول ثانيا والثانى أولا (فيرجع الى قولنا كلما
لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا هذا خلف) أى القضية باطلة لان المدعى
أيضا شئ من الاشياء فاذا انتفت جميع الاشياء كيف يتصور ثبوت المدعى على تقديره
اذا انتفاء الجميع منه يستلزم انتفاء ما يندرج فيه والمدعى مندرج في شئ من الاشياء
فاستلزم انتفاؤه انتفاء المدعى فيبطل ثبوته على تقدير انتفاؤه وعكس النقيض يستلزم هذا
الباطل والصادق لا يستلزم هذا الباطل فيكون عكس النقيض باطلا وبطلانه يقتضى
بطلان الاصل وهو النتيجة وبطلانها لا يخلو اما ان يكون من فساد الهيئة أو كذب
الصغرى أو الكبرى والاول باطل لكون الهيئة بدية الانتاج من الشكل الاول
والصغرى صادقة بالضرورة فلا يكون الفساد الا من الكبرى وهو قولنا كلما كان نقيض
المدعى ثابتا الى آخره فيكون باطلا فثبوت المدعى حق هذا هو المطلوب وحاصل الجواب
ان عكس النقيض صادق ولا يلزم المحذور اذ عدم شئ من الاشياء محال لكونه موجبا لعدم
واجب الوجود تعالى وهو محال والمحال يستلزم محالا آخر وهو ثبوت المدعى على تقديره
• ولوقيل يلزم اجتماع النقيضين ثبوت المدعى وعدمه • قلنا اذا كان المقدم محالا يجوز
استلزامه لنقيضه وللنقيضين الا ان يقال ان تجوز استلزام المحال للمحال مطلقا خلاف
البداهة لان الملازمة تقتضى العلاقة ولا علاقة بين المتناقضين اذ يقتضى التناقض الانفكاك
بينهما وعدم الملازمة فكيف تعقل الملازمة بينهما وقد يجب ان هذه المغالطة بان
ما زعموه عكس النقيض ليس بعكس اذ الشئ في الاصل والعكس ههنا مختلف بالعموم
والخصوص ويجب ان يكون فيهما مأخوذا على نحو واحد واذا أخذ على نحو واحد فالشئ

(٤ - م ثانى)

الذي أخذ في الأصل يكون مأخوذاً في العكس وفي الأصل وهو قولنا كلام يكن المدعى ثابتاً كان شيء من الأشياء ثابتاً والمراد من الشيء فيه الشيء الخاص الذي هو النقيض ومعناه ان كلام يكن المدعى ثابتاً كان شيء من الأشياء وهو نقيضه ثابتاً كان المدعى ثابتاً وفي عكسه وهو كلام يكن شيء من الأشياء ثابتاً يكون المراد منه النقيض أيضاً على ما تقرر فمعناه ان كلام يكن نقيض المدعى ثابتاً كان المدعى ثابتاً وهذا صادق ولا محذور فيه . وأورد المصنف رحمه الله تعالى في رسالة مفردة لبيان هذه المغالطة في رد هذا الجواب اننا نضم مقدمة صادقة الى عكس النقيض الذي سلمه المجيب فينتج النتيجة التي أنكرها بان يقال كلام يكن شيء من الأشياء ثابتاً لم يكن ذلك الشيء أي النقيض ثابتاً وهذه المقدمة صادقة ونضمها الى عكس النقيض بان نقول كلام يكن شيء من الأشياء ثابتاً لم يكن ذلك الشيء ثابتاً وكلام يكن هذا الشيء ثابتاً كان المدعى ثابتاً فينتج كلام يكن شيء من الأشياء ثابتاً كان المدعى ثابتاً وهذا مما ينكرها المجيب ولك ان تمنع الكبرى اذ من بعض تقادير عدم ثبوت ذلك الشيء عدم ثبوت شيء من الأشياء فينتج يكون عدم المدعى لا ثبوته فلا تصدق الكلية والقول بان هذه القضية مساهمة عند الكل فلا مساغ للمعنى مدفوع بان المسلم صدق المدعى على جميع التقادير الواقعية عند عدم ثبوت نقيضه وتقدير عدم ثبوت شيء من الأشياء ليس من الواقعية فلا يلزم ثبوت المدعى عند عدم ثبوت نقيضه على هذا التقدير ولو قيل المراد في الكبرى التقادير الواقعية قلنا سلمنا صدقها لكن لا تنتج لعدم تكرار الحد الأوسط اذ يصير معناها ان كلام يكن ذلك الشيء ثابتاً على التقادير الواقعية التي هي غير تقدير عدم ثبوت شيء من الأشياء كان المدعى ثابتاً لم يلزم ثبوت المدعى على تقدير عدم ثبوت شيء من الأشياء فلا نتيجة وأجيب بمنع الصغرى في أصل القياس وهي كلام يكن المدعى ثابتاً كان نقيضه ثابتاً باننا لانسلم صدقها كلية اذ من تقدير عدم ثبوت المدعى عدم ثبوت شيء من الأشياء وعلى هذا التقدير كيف يكون نقيضه ثابتاً اذ هو شيء من الأشياء والجزئية والمهملة وان سلم صدقهما لكنهما لا يفيدان المطلوب اذ نتيجة ما تكون جزئية وهي لا تنعكس بعكس النقيض فلا فائدة وقد يجاب بمنع الكبرى في أصل القياس باننا لانسلم الملازمة بين ثبوت النقيض وثبوت شيء من الأشياء اذ النقيض رفع شيء وسلبه سلباً محضاً والسلب من حيث هو سلب كيف يكون شيئاً لم يلزم من ثبوت النقيض ثبوت شيء من الأشياء فلا ينتج ولو قررت المغالطة بان المدعى صادق لانه كلام يكن المدعى صادقاً كان نقيضه صادقاً وكلام كان نقيضه صادقاً كان قضية ما أعم من ان تكون موجبة أو سالبة صادقة فينتج انه كلما

لم يكن المدعى صادقا كان قضية ما صادقة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلام
 يكن قضية ما صادقة كان المدعى صادقا ولا شك في استعائه كالعكس المذكور سابقا
 اذا المدعى لا يخلو من كون قضية موجبة أو سالبة ولهذه المغالطة تقريرات وأجوبة
 مذكورة في الرسالة للصنف رحمه الله تعالى وغيره وفي الشروح فان شئت فارجع اليها
 ونحو الاطنا بتر كناها (وبعد تعهيد ذلك) أي بعد تسوية الاستلزام المذكور
 واصلاحه في القاموس تعهيدا الامر تسويته واصلاحه (تقول لو كان الشرط) في
 القضية الشرطية (قيد للمسند في الجزاء) أي جزاء هذه الشرطية (لزوم اجتماع
 النقيضين) في نفس الامر (فيما) أي في الشرطية التي (اذا كان المقدم) فيها
 (ملزوما لهما) أي للنقيضين ويكونان لازمين لهذا المقدم كقولنا اذا لم يكن شيء من
 الاشياء ثابتا كان زيد قائما وليس بقائم فالمقدم ملزوم للنقيضين القيام وعدمه ولا يلزم
 اجتماع النقيضين عند المنطقيين اذا أحدهما ليس رفعا للاخر ليكون نقيضه بل تالهما
 متنافيان ولا بأس باستلزام المتادم المحال للمتنافيين وعند أهل العربية يلزم اجتماع
 النقيضين في نفس الامر (فان قولنا زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء) الذي
 هو معنى قولنا كلام يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما عند أهل العربية
 (يناقض) ذلك القول (قولنا زيد ليس بقائم في ذلك الوقت) الذي هو معنى قولنا
 كلم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد ليس بقائم حاصله انهم جوزوا استلزام
 المحال للنقيضين حتى ان المحقق الذي أيد مذهب أهل العربية قائل بهذا الاستلزام مع انه
 يلزم على مذهب أهل العربية اجتماع النقيضين على هذا التقدير فان المقدم اذا كان
 محالا كما في قولنا كلام يكن شيء من الاشياء ثابتا يستلزم النقيضين مثلا قيام زيد وعدمه
 فصح ان يقال كلام يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما وكلام يكن شيء من الاشياء
 ثابتا كان زيد ليس بقائم بناء على تجويز الاستلزام المذكور فاذا قيل معناه كما قال أهل
 العربية يكون لم يكن شيء من الاشياء قيد للمسند الذي هو قائم في الجزاء ويصير معناه
 زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء وكذا ليس بقائم في ذلك الوقت وعلى تقدير
 تجويز الاستلزام يكون كلاهما متحققين في نفس الامر وهما متناقضان أو متنافيان فاذا
 اجتمعا يلزم اجتماع النقيضين والمتنافيين في نفس الامر وهو محال وما يلزم منه المحال
 لا يكون صحيحا فلا يصح مذهب أهل العربية وأما على مذهب المنطقيين القائلين بالحكم
 بين الشرط والجزاء لا يكون أحدهما نقيضا للاخر وباجتماعهما لا يلزم اجتماع

التقيضين في الواقع فلا محذور أصلا على هذا المذهب واليه أشار بقوله (أما اذا كان الحكم في الشرطية بالاتصال) بين الشئين كما في القضية الشرطية المتصلة عند المنطقيين (لا يلزم ذلك) أي اجتماع التقيضين (فان تقيض الاتصال) في القضية المتصلة (رفعه) أي رفع ذلك الاتصال وسلبه لا وجود اتصال آخر أي اتصال كان سوا كان فيه رفع تالي اتصال أول أولا حاصل دفع المحذور وهو اجتماع التقيضين عن مذهب المنطقيين انهم قائلون بكون الحكم بالاتصال بين النسبتين في قولنا كمالم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما الحكم بينهما لا في زيد قائم فنقيضه ليس البتة كمالم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما لان كمالم يكن شيء من الاشياء ثابتا لم يكن زيد قائما اذ هو ليس رفعه بل تالي أحدهما رفع التالي الا تخرب بين التالين منافاة والتنافي بين التالين لا يوجب المنافاة بين القضيتين الشرطيتين اللتين تاليهما ذلك المتنافيان اذ المقدم المحال ملزوم لهما في نفس الامر وانما الخلف اجتماع الحكم الشرطي بنقيضه وههنا ليس كذلك لان تقيض الاتصال رفعه وهو لا يجامعه وما يجامعه هو اتصال آخر ليس تقيضه وبالجمله عند أهل العربية تكون القضيتان مطلقتين وقتيتين متنافيتين في نفس الامر واجتماعهما ممنوع بالضرورة بخلاف المنطقيين فانهم عندهم قضيتان شرطيتان تاليهما متنافيتان واجتماعهما في نفس الامر لا يوجب اجتماع المتنافيين لعدم تنافيهما بتنافي التالين فقط . لا يقال ان التناقض والتعاكس وغيرهما من الاحكام انما هو باعتبار نفس الامر وعدم ثبوت شيء من الاشياء مستلزم لانتفاء نفس الامر اكونه شيئا من الاشياء فعلى تقديره ينتفي نفس الامر الذي كان التناقض من أحكامه فالتناقض أيضا يكون منتفيا واذا انتفى التناقض فلا خلاف . لانا نقول هذا على طريق الجدل والالزام فلما التزم المحقق الدواني وجود التالين متنافيين على تقدير المقدم المحال في نفس الامر كما عرفت فقال المصنف رحمه الله تعالى بناء عليه . وقد يقال لو كان الحكم في التالي يلزم انتفاء تينك التقيضين في نفس الامر اذا انتفاء القيد مستلزم لانتفاء المقيّد والقيد منتف فيلزم ارتفاع التقيضين هذا خلاف بخلاف الحكم الشرطي بالاتصال بين الشئين لان مناط صدقه ليس على صدق المقدم والتالي ولا يجاب عن جانب أهل العربية باستلزام المحال لان الشرطية صارت عندهم حلية فلم يبق فيها لازمة ليتصور الاستلزام بل فيها حكم في وقت واحد بالتقيضين الا ان يقال ان التقيض المقيّد رفعه لا الرفع المقيّد كما ان تقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر فنقيض زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء

هو رفع القيام في ذلك الوقت بان يجعل الطرف قيد الثبوت ويورد السلب على هذا
الثبوت المقيّد لا رفعه بان يكون الطرف قيد الرفع ويجوز ان يكون مراد أهل العربية
بجعل الشرط قيد الاستدلال في الجزاء انه قيد لثبوت المسند للمسند اليه في الجزاء الموجب
وقيد سلبه عنه في الجزاء السالب فصارتا مقيدتين احدهما موجبة والاخرى سالبة ولا
تناقض بين المقيدتين بل بين مقيد ورفعه كما بين اتصال ورفعه فالمحدود مدفوع عن
مذهب أهل العربية كما هو مدفوع عن مذهب المنطقيين فواجه حقيقته . وقد يقال
ان الاجاب والسلب المقيدين اذا قيد ابقيد واحد واقعي يكونان متناقضين وأما اذا كانا
مقيدين بقيد غير واقعي محال فلا نسلم التناقض بينهما لان الحكاية فيهما تكون عن عالم
التقدير ولا بأس باجتماع الثبوت والسلب فيه (فذهب المنطقيين هو الحق) قيل
يلزم على مذهب المنطقيين أيضا اجتماع النقيضين في الصورة المذكورة اذا المتصلة تصدق
مانعة الجمع بين تقيض تاليها وعين المقدم على ما تقرر عندهم في كلام يكن شئ من
الاشياء ثابتا كان المدعى بصدق بين تقيض تاليه وعين مقدمه مانعة الجمع ويقال اما
ان لم يكن شئ من الاشياء ثابتا وامالم يكن المدعى ثابتا واذا كان المقدم ملازمًا للنقيضين
يكون تقيض التالي لازما للمقدم بعينه والملازم ينافي الاتصال ومانعة الجمع منه فلا يصدق
في صدق سلب منع الجمع بناء على اللزوم في صدق ايس التثبات ان لم يكن شئ من الاشياء
ثابتا وامالم يكن المدعى ثابتا وهذه سالبة منفصلة والاولى موجبة منفصلة ولا شئ في
تناقضهما فصدق الشرطيتين اللتين تاليهما تقيضان يستلزم صدق النقيضين فيلزم
اجتماع النقيضين على مذهب المنطقيين أيضا فالاولى احوالة حقيقة مذهب المنطقيين الى
البداهة من غير استدلال عليه كما لا يخفى على الذهن المستقيم والقلب السليم وصرح به بعض
الاذكياء فافهم ﴿ فصل ﴾ (الموضوع) أي ما يحكم عليه في القضية وهو الجزء الاول منها
(ان كان) أي الموضوع (جزئيا) أي حقيقيا لا يصدق على كثيرين (فالقضية) التي هو فيها
تسمى (شخصية) لكون موضوعها شخصا معنيا كزبد قائم (ومخصوصة) لمخصوصة
الموضوع والحكم عليه . وانما عدل عن قوله عالما ليشمل أنامتكم وهذا عالم (وان كان
الموضوع) في القضية (كليا) صادقا على كثيرين (فان حكم عليه) أي على
الموضوع (بلا زيادة شرط) على نفس الموضوع بان يعتبر نفسه من حيث هو هو من غير
اعتبار أمر زائد عليه حتى الاطلاق فالاطلاق ههنا ليس في الاطحاظ أيضا كما في الطبيعية
(فهو حلة) أي هذه القضية تسمى مهملة (عند القدماء) أي قدماء المنطقيين

لاهمال الموضوع وخساره عن السور (وان حكم عليه) أى على الموضوع (بشرط الوحدة الذهنية) أى بملاحظته مطلقاً من غير ان يجعل الوحدة الذهنية والاطلاق قيداً له بان يعتبر فى المفهوم والعنوان لافى المعنون وعبر من جهة العموم بالوحدة الذهنية لان توحيدها لا يكون الا فى الذهن ووجه تعبيرها بالاطلاق ظاهر (فطبيعية) لكون الموضوع فيها طبيعية من حيث هى هى فوضوعها مقترن فى الذهن بجهة العموم والشمول فى بعض المواضع لافراده النوعية والشخصية وهذه الجهة فى اللحاظ فقط لافى الملاحظ كالشخص فى الشخص عند المحققين وقد يقال الفرق بين موضوع المهمة وموضوع الطبيعية ان الاول يتحقق بتحقيق فردو ينتنى بانتفائه بخلاف الثانى فانه يتحقق بتحقيق فرد لكن لا ينتنى بانتفائه بل ينتنى اذا انتنى جميع أفرادها ويرد عليه انه ان اريد بالانتفاء فى موضوع المهمة انه ينتنى بانتفاء فرد بحيث لا يتحقق أصلاً وينتفى رأساً بالكلية فباطل لوجوده فى غير هذا الفرد وسلبه بالكلية لا يكون الا اذا انتنى جميع موارد تحققه وليس كذلك وان اريد بالانتفاء انتفاؤه فى الجملة ولو كان بانتفاء فرد فصحيح لكن لا يبنى الفرق بينهما وبين موضوع الطبيعية اذ هو أيضاً ينتنى بانتفاء فرد فى الجملة فالقول بانتفاء أحدهما دون الآخر بهذا الانتفاء يحكم الا ان يتعدى حكم الافراد الى الاول دون الثانى والفرد المعدوم ينتنى رأساً وهذا الحكم يتعدى الى موضوع المهمة فبهذا الوجه يقال انه انتنى رأساً والثانى لما لم يتعد حكم الافراد اليه لم يتصف بانتفاء الفرد رأساً فتأمل ولا يقال ان الفرق بين موضوعهما بان يجعل الاطلاق قيداً للعنوان أحدهما دون الآخر غير مفيد اذا اعتبار الاطلاق فى العنوان لغو بخلاف المعنون فانه تجرى عليه الاحكام ويختلف باعتبار القيود • لانا نقول بعض الاحكام يثبت للشيء باعتبار بعض الملاحظة دون بعض لان النوعية ثابتة للانسان باعتبار ملاحظة الاطلاق ويقال ان الانسان نوع بخلاف الخسرة فانه لا يوجب ملاحظة الانسان باعتبار الاطلاق بل ملاحظة نفسه من حيث هو ويقال ان الانسان لى خسرة لان يقال لافرق بينهما الاعتبار بين الموضوعين بل هذا الفرق يرجع الى التفرقة باعتبار المحمول فانه يوجب بهاتين الملاحظتين والكلام فى التفرقة باعتبار الموضوع فافهم • قال فى الحاشية لا يبعد ان يتوقع من المتوقد المستيقظ أن يقترح من هذا المقام ان لام التعريف ليست على وجوه أربعة فقط كما هو المشهور بل على انحاء خمسة لام العهد الخارجى كما فى القضية الشخصية ولام الجنس كما فى المهمة القديمة ولام الطبيعة كما فى القضية الطبيعية كقولك الانسان نوع ولام

الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى وجه الاقتراح وموجب الاستنباط الفرق بين موضوع مهملته القدماء وموضوع الطبيعة فاللام الداخلة على احدهما غير الداخلة على الاخرى فصارا لامين فزاد على المشهور بواحدة فكانت على انحاء خمسة ولك ان تقول ان مدخول لام الجنس لا ضير ان يعتبر فيه سوى الانطباق حيثية زائدة فهو يحتمل ان يكون الطبيعة من حيث هي أو الطبيعة من حيث لحاظ الاطلاق فيشمل الموضوعين فلا ضرورة الى أخذ الزيادة على المشهور فاللام التي مدخولها الطبيعة من حيث انطباقها على كل الافراد لام الاستغراق وما كان مدخوله الطبيعة من حيث انطباقها على بعض الافراد معينا وهو العهد الخارجي أو غير معين وهو العهد الذهني وما يكون مدخوله الطبيعة سواء كان يلاحظ مع حيثية زائدة أولا فهو لام الجنس ولام الطبيعة المختصرة داخلة في لام الجنس فافهم (وان حكم فيها) أى في القضية (على افراده) أى افراد الموضوع (فان بين كمية الافراد) أى كون الحكم على كل الافراد أو بعضها بلفظ يدل على بيانها من الكل الافرادى أو البعض كذلك (فمحسورة) أى فهذه القضية تسمى محصورة لحصر افراد الموضوع بالمبين لكميتها (ومسورة) لاشتغالها على السور المبين للكمية (وما به البيان) أى ما يبين به هذه الكمية (يسمى سورا) مأخوذا من سور البلد وهو ما يحيطها ولما كان هذا محيطا للافراد كلها أو بعضها يسمى به وانما لم يقل اللفظ الذي به البيان يسمى سور اليعلم ان السور أعم من اللفظ وغيره اذ قد يكون وقوع النكرة تحت النفي من أسوار السلب الكلى وهو ايسر بلفظ ومطلق البيان أعم من ان يكون بالدلالة الحقيقية أو المجازية يكفي في كونه سورا كما في لام الاستغراق والاضافة الاستغراقية وأصل السور ان يذكر في جانب الموضوع لتبين افراده لـكن قد يجيء بخلافه ولذا قال (وقد يذكر) أى السور (في جانب المحمول) على خلاف الاصل كما في قولنا زيد بعض الانسان (فتسمى) هذه القضية المذكور فيها السور في جانب المحمول (منحرفة) غير باقية على أصلها الانحراف السور عن وضعه الاصلى وهو وور وده على الموضوع (وان لم تبين) أى كمية الافراد (فمهمة) عند المتأخرين والفرق بين المهمتين ظاهرا (ومن ثمة) أى من أجل ان الحكم في المهمة على الافراد بدون بيان كميتها لا كلا ولا بعضا (قالوا) أى المتأخرون (انها) أى المهمة (تلازم الجزئية) يعنى اذا صدقت المهمة صدقت الجزئية وبالعكس لانه اذا صدق الحكم على الافراد صدق على بعض الافراد واذا صدق على بعضها صدق ان الحكم على الافراد

أيضاً لا إذا صدق الانسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان اذ صدقها لا يخلو اما
أن يكون باعتبار جميع الافراد أو بعضهما وعلى كلا التقديرين صدق الجزئية وإذا صدق
بعض الانسان حيوان صدق الانسان حيوان بلا مربية وأمامهم مهمل القدماء فلا تلازم بينها
وبين الجزئية من هذه الجهة الا ان يراد بالافراد أعم من الحقيقة أعني الانواع والاشخاص
والاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار فقط فيكون بينهما تلازم فان موضوع الطبيعية
هي الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهي بهذا الاعتبار فردا اعتباريا للطبيعة من حيث
هي هي فتي صدقت المهملات صدقت الجزئية وبالعكس قال الاستاذ المحقق قدس سره
واما على طور القدماء فباطل لان الطبيعية ليست فردا من المهملات المعتبرة عندهم
وليس فيها حكم على الافراد لان الخصم ان يقول بتعميم الافراد من الحقيقية والاعتبارية ولا
شك ان الطبيعية مأخوذة من حيث العموم فردا اعتباريا لها من حيث هي هي بل لان من
الاحكام ما لا يسرى الى الافراد مطلقا حقيقة كانت أو اعتبارية فظهر ان الطبيعية من
حيث هي هي أعم من الموضوعات مطلقا وانها تتحقق بتحقق فرد وتنتفي بانتفاء فرد رأسا
ولو بالعرض كما سبق منا تحقيقه آنفا وهي موضوع القضية المهملات على طريق القدماء
انتهى فالقول بالتلازم انما وقع عن التأخيرين وعلى تقدير وقوعه عن القدماء يكون
التلازم مخصوصا بالقضايا المتعارفة وهي التي يكون الحكم فيها بان ما هو فرد للموضوع هو
فرد للمعمول ولا شك ان مهملات هذه القضايا تنسب لتلزم الجزئية • لا يقال ان قولنا
بعض الانسان جزئي قضية جزئية صادقة ولا تصدق المهملات ههنا لعدم صدق قولنا
الانسان جزئي اذ لا يصح اسناد الجزئية الى طبيعة الانسان لاننا نقول اذا أريد بالانسان
طبيعته تكون مهملات عند القدماء وعدم صدقها غير مضر اذ لا تلازم بينها وبين الجزئية كما
عرفت وان أريد منه افراده الغير المبين كمينها فصادقة اذ يصح اسناد الجزئية اليها وان
لم يصح الى الطبيعية • فان قلت لم جمع المصنف رحمه الله تعالى بين تقسيمي القدماء
والتأخيرين ولم يكتف بأحدهما كما في أكثر الكتب • قلت لك لا يخلو الحصر
بمخرج احدي المهمتين عن احد التقسيمين اذ المهملات القدمائية تخرج عن تقسيم التأخيرين
ومهملتهم خارجة عن تقسيم القدماء وفي الجمع احاطة بجميع الاقسام الا ان يعمم موضوع
الطبيعة ويدخل فيها المهملات القدمائية فيستغنى بذكر الطبيعية عنها كما فعل المتأخرون
ويقال باستغناء ذكر الجزئية التي مصداقها متحد مع مصداق مهملات التأخيرين عن
ذكرها عند القدماء فابهم ولما اختلف القوم في ان الحكم في المحصورة هل على الطبيعة أو

على افرادها شرع المصنف رحمه الله تعالى في بيانه وما هو الحق عنده فقال (اعلم ان
 مذهب أهل التحقيق) أى المحققين ومنهم المحقق الدواني وغيره (ان الحكم في
 القضية المحصورة على نفس الحقيقة) أى حقيقة الافراد بحيث يسرى الحكم من الحقيقة
 اليها (لانها) أى الحقيقة (حاصلة في الذهن حقيقة) أى بالذات لانها كلية
 فطرف عروضها الذهن فهي معلومة بالذات (والجزئيات) الموجودة في الخارج
 (معلومة بالعرض) أى بواسطة الحقيقة (فليست) الحقيقة (محكوما عليها الا
 كذلك) أى حقيقة حاصلة ان المعلوم بالذات يكون محكوما عليه بالذات والحقيقة
 معلومة بالذات دون الافراد لان المعلوم بالذات هو الامر الذهني لا الخارجي والحاصل
 فيه هو الحقيقة والافراد من الامور الخارجية لا حصول لها في الذهن بالذات فلا تكون
 معلومة كذلك فصارت الحقيقة المعلومة بالذات محكوما عليها بالذات والجزئيات المعلومة
 بالعرض تكون محكوما عليها بالعرض ويرد عليه ان المحكوم عليه يجب ان يكون ملتفتا
 اليه بالذات وان لم يكن معلوما كذلك والملتفت اليه بالذات انما هو الافراد فيكون
 محكوما عليها كذلك وقد يقال ان المحكوم عليه بالذات يكون ما هو موجود بالذات
 والموجود بالذات انما هو الافراد والطبيعة وجودها في ضمنها فلا تكون محكوما عليها
 الا بواسطة كما يحكم به العقل السليم والفهم المستقيم قال الاستاذ قدس سره ان الوصف
 العنواني للموضوع لا بد في المحصورات ان يصدق على افرادها بالفعل كما هو المشهور عند
 الشيخ الرئيس فلا بد في تحصيل القضية المحصورة أولا من حصول الطبيعة الكلية
 للافراد في الذهن سواء كانت ذاتية أو عرضية ثم يجعل العقل تلك الطبيعة مراً لتلك الافراد
 وتطبيقها عليهم ثم يحكم على تلك الطبيعة من حيث سريانها فيها وبالجملة لا بد في جانب
 الموضوع المحكوم عليه في القضايا من حيثية تطبيق الطبيعة على الافراد وهذه الحيثية
 اما تقييدية للمحكم أو تعليلية له والثاني خلاف الضرورة الصافية عن اختلاط الوهم فتعين
 الاول وهو مفضل الى مرامهم وهذا البيان يكفي للنظر وان لم يتعمق المناظر انتهى كلامه
 ووجه عدم اقحام المناظر انه يقول اذا كانت الحيثية تقييدية فان ارادوا بالماهية مع هذه
 الحيثية المركبة التقييدية فلم يبق في كل انسا حيوان الانسان وحده موضوعا بل كان
 جزأ من الموضوع المركب من الماهية وقيد وصف الانطباق وان ارادوا مرتبة يصدق
 عليها هذا المركب كما هو الظاهر فهي اما عبارة عن الماهية من حيث انها وجدت في
 الذهن بوجود نسب الى الافراد بالعرض فهذه المرتبة ليست الا في الذهن فانحصرت

المحصورات في القضايا الذهنية كالطبيعة واما عبارة عن مرتبة موجودة في الخارج وظاهر ان الموجود في الخارج اما مرتبة نفس الطبيعة من حيث هي أو مرتبة الطبيعة من حيث انحصارية التي هي الافراد والاولى مهملة والثانية لاتصلح للحكم على رأيهم فلما لم تصلح هذه المرتبة للحكم كان الافراد محكوما عليها كما قال المتأخرون ويكفي للحكم الحصول بالعرض هذا حاصل ما في بعض الشروح ويمكن دفع الابراد بان الافراد كما هي معلومة بالعرض كذلك يلتفت اليها بالعرض والملتفت اليه بالذات انما هو الطبيعة من حيث الانطباق على الجزئيات وما هو المشهور من ان الوجه في علم الشيء بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض والشيء بالعكس ليس على ظاهره بل معناه ان الوجه ملتفت اليه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه فصار ملتفتا اليه بالذات والطبيعة موجودة بالذات عند المحققين كما عرفت في موضعه فاذا كانت ملتفتا اليها موجودة بالذات فما المانع من كونها محكوما عليها كذلك . فان قلت ان الحكم في الطبيعة والمهملة القدمائية أيضا على الطبيعة كما في المحصورة فواجهه بيان المصنف رحمه الله تعالى بهادونهما . قلت وجهه البيان في المحصورة الاختلاف الواقع فيها كما عرفت وفي الطبيعة والمهملة القدمائية لا مساغ للاختلاف فالطبيعة والمهملة والمحصورة سواء في الحكم على الطبيعة الا ان حكم الطبيعة المأخوذة بشرط الوحدة الذهنية التي هي موضوع القضية الطبيعية لا يتعدى الى الافراد كالنوعية في قولنا الانسان نوع فانها غير متعددة الى افراده بخلاف موضوع المهملة القدمائية فانه صالح للعموم والخصوص وفي المحصورة الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق من غير ان يؤخذ هذا الوصف قيد الابل على نحو يصاح به هذا الوصف فحكمها يتعدى الى الافراد فان كان على جميعها تكون كلية وان كان على بعضها تكون جزئية وفي مهملة المتأخرين الحكم على الطبيعة كذلك من غير بيان كمية الافراد (وربما يترأى) أي يظن (انه لو كان كذلك) أي كان الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة كما قال المحققون (لاقتضى الایجاب) أي القضية الموجبة التي حكم فيها بالایجاب (وجود الحقيقة) أي كون الحقيقة موجودة (فان المثبت له) أي ما ثبت له الحكم في القضية (هو المحكوم عليه حقيقة) أي ما يحكم عليها فيها حقيقة ولاشك ان الایجاب يقتضى وجود المثبت له واذا كان هو المحكوم عليه فيقتضى وجوده أيضا والمحكوم عليه هو الطبيعة عندهم فيلزم استدعاء الموجبة وجود الحقيقة فلا تكون صادقة بدون وجودها (معانها) أي الحقيقة (قد تكون عدمية) أي يعتبر

فيه العدم كما في معدولة الموضوع كقولنا اللاحى جراد (بل سلبية) كما في سالبة الموضوع كقولنا كلما ليس بجى فهو جراد والموجبة صادقة فيلزم صدق الموجبة بدون وجود الحقيقة هذا خلف حاصله المعارضة والنقض بيان الاول ان الطبيعة ليست محكوما عليها اذ لو كانت كذلك لكانت مثبتا لها اذ المثبت له هو المحكوم عليه فاقضاءها الايجاب كما هو مقتضاها على مذهب أهل التحقيق مع ان الايجاب لا يقتضى وجودها اذ يصدق بدونها كما في القضية المعدولة الموضوع والسالبة لموضوع فان الطبيعة فيها عدمية أو سلبية لا وجود لها فلم نها ليست محكوما عليها فقام الدليل على خلاف المدعى هذا والمعارضة على ان القضية قد تكون موجبة خارجية مع عدم الطبيعة فلو كانت محكوما عليها يلزم وجود عدميات والسلبيات في الخارج وبيان الثانى ان الحكم لو كان على نفس الحقيقة لاقتضى وجودها في جميع الموجبات ولا يصدق عند عدمها لان الايجاب يقتضى وجود المثبت له الذى هو المحكوم عليه مع ان بعض الموجبات التى تكون حقيقة موضوعها عدمية كعدولة الموضوع أو سلبية كسالبة الموضوع ليس كذلك فيختلف هذا الحكم في تلك المواضع وهذا والنقض فعنى المعارضة على عدم الفرق بين المثبت له والمحكوم عليه كما لا يخفى (فالحق فى) هذا المقام (ان الافراد وان كانت معلومة بالوجه) أى بواسطة الحقيقة الخاصة فى الذهن المعلومة بالذات (لكنها) أى الافراد محكوم عليها حقيقة (فمعلومية الافراد بأى وجهه كان تصحيح كونها محكوما عليها حقيقة (ألا ترى الى الوضع العام) أى الوضع الذى يكون بلحاظ مفهوم كلى (والموضوع له الخاص فان المعلوم بالوجه) أى الخاص الجزئى (هو) أى هذا (المعلوم الموضوع له حقيقة) هذا تأييد لكون المعلوم بالوجه محكوما عليه بالذات بان الوضع فرع للعالم والعلم بالوجه يكفى للوضع فيجوز ان يكفى للحكم أيضا فالافراد وان كانت معلومة الوجه لكن تكون محكوما عليها حقيقة لا يقال فرق بين الحكم والوضع فان الحكم لا بد فيه من الحصول والاتفات بالذات وفى الوضع يكفى الاتفات بالذات فقط وان لم يكن الحصول كذلك فالمعلومية بالوجه تكفى للوضع ولا تكفى للحكم فالتأييد غير مؤيد . لانا نقول ان الملتفت اليه بالذات هو الحاصل فى الذهن وفى العلم بالوجه الوجه ملتفت اليه من حيث الاتحاد مع ذى الوجه فالحاصل هو الملتفت اليه فلا يكون أحدهما بدون الآخر فالوضع والحكم سريان عند العقل الصائب فافهم (والجواب) عما يترأى (ان مفاد الايجاب) أى ما يفيد الايجاب (مطلقا) سواء كان تحصيليا أو عدوليا أو سلبيا (هو) أى

المفاد (الثبوت) أى ثبوت المحمول للموضوع (مطلقا) أى على الانحاء الثلاثة سواء كان بالذات أو بالعرض (وكل حكم ثابت للأفراد ثابت للطبيعة فى الجملة) أى بوجه من الوجوه أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض (امانه) أى الثبوت (لماذا) أى بلا واسطة (أولا وبالذات) أى بلا واسطة أمر آخر (للطبيعة) أى ثابتا لها أولا وبالذات (أوللفرد) من أفرادها (ففهوم زائد) أى الثبوت أولا وبالذات معنى زائد (على الحقيقة) أى حقيقة الإيجاب وانما حقيقته هو الثبوت مطلقا قال فى الحاشية حاصله انه فرق بين المحكوم عليه حقيقة فى القضية وبين المثبت له أولا وبالذات فى نفس الامر فان الاول فرع العلم دون الثانى انتهى محصله انه فرق بين المحكوم عليه والمثبت له والقرل بأن المثبت له هو المحكوم عليه ممنوع فان المثبت له شئ ثبت له المحمول فى الواقع بلا اعتبار الاعتبار وبلا ملاحظة العقل بمعنى انه لا يتوقف على العلم بل يكفى وجوده فى الواقع للمحكوم عليه باعتبار العقل تحققة فى ضمن الأفراد عند الحكم فيه كونه فرع العلم موقوفا عليه ولا يكفى وجوده فى الواقع بدون العلم فلا يكون أحدهما عين الآخر فاذا كانا متغايرين فالإيجاب انما يقتضى وجود المثبت له لا وجود المحكوم عليه فبالقضية يكون الحكم فيها على نفس الحقيقة بالذات مع كونها عدمية ولا يقتضى الإيجاب وجودها وانما يقتضى وجود المثبت له بالذات والطبيعة مثبت لها بالعرض فيكفى تحققها وجودها كذلك فالطبيعة عدمية أو السلبية وان كانت معدومة بالذات فى القضية الخارجية لكن متحققة بالعرض بالنسبة الى الأفراد والنسبة بين المثبت له بالذات والمحكوم عليه بالذات بالعموم والخصوص من وجه اذ هما يجتمعان فى الحكم بالحركة على السفينة فانما المحكوم عليها بالحركة بالذات ويثبت لها الحركة فى نفس الامر بالذات وبفارقان فى الحكم بالحركة على الجالس فيها والحكم بالتحيز على الاسود نظرا الى الجسم فالمحكوم عليه بالذات فى الاول متحقق دون المثبت له كذلك فان الجالس يحكم عليه بالحركة مع ان ثبوتها له فى نفس الامر بالعرض بواسطة السفينة لا بالذات وفى الثانى يتحقق المثبت له بالذات دون المحكوم عليه كذلك فان التحيز ثابت للجسم بالذات فى نفس الامر وانما يحكم عليه على باسود بواسطة كونه جسما فاذا ظهر الفرق بينهما فبيحوز ان يكون الشئ مثبتا له ولا يكون محكوما عليه فاقتضاء الإيجاب وجود المثبت له لا يستلزم اقتضاء وجود المحكوم عليه وأورد عليه الاستاذ قدس سره فى شرحه فان شئت فارجع اليه وقد يجاب بعد تسليم الاتحاد بين المحكوم عليه والمثبت له بعدم تسليم اقتضاء الإيجاب الوجود حقيقة بان ثبوت

الشيء للشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له بالذات بل يكفي ثبوته بالعرض وهو وجوده لوجود منشأ الانتزاع كما في القضايا الإيجابية التي موضوعاتها مفهومات انتزاعية والطبيعة العدمية والسلبية موجودة بوجود منشأها وهي الأفراد فانها متحدة معها فكانت موجودة بالعرض فيها ولك ان تقول ان المثبت له لا بد ان يكون موجودا ثابتا بالذات اذا الصفة ثابت له بالذات وار لم يكن ثابتا في نفسه يلزم ازديدة الصفة على الموصوف فتفكر وقرب من هذا الجواب ما يجاب بان الحقيقة العدمية ان أريد بها ما يكون العدم معتبرا في مفهومها فسلم لكن لا يضرنا لان العدمي بهذا المعنى لا ينافي كونها موجودة بجواز كونها موجودة بوجود الأفراد وان أريد بها ما تكون معدومة لا وجود لها أصلا بالذات ولا بالعرض فلا نسلم الحقيقة العدمية بهذا المعنى اذ لا شك في كونها موجودة بالعرض لان افرادها موجودة وهي متحدة معها فتكون موجودة بوجودها بالمرية فتأمل فيه . ولما فرغ من تحقيق المحكوم عليه شرع في بيان أقسام المحصورة وما يبين كمية ما يحكم فيها عليه فقال **المحصورة** ولم يتعرض لغيرها لانها معتبرة في القياسات والعلوم وغيرها ما مندرجة فيها كالشخصية والمهملات فانها مندرجة في الجزئية التي هي قسم من أقسام المحصورة وما غير معتبرة في العلوم كالطبيعية وهذا هو وجهه الاقتصار على بيان المحصورة (وهي أربعة) اذ الحكم فيها سواء كان ايجابا أو سلبا لا يخفى لو امان يكون على جميع الأفراد أي على الطبيعة من حيث انطباقها على جميعها أو بعضها فالاول (الموجبة الكلية) وجه تسميتها ظاهر لكون الحكم فيها بالايجاب على كل الأفراد (وسورها) أي سور الموجبة الكلية وهو اللفظ الدال على احاطة جميع الأفراد كاحاطة سور البلد (له كل) أي الكل الأفراد فان لفظه موضوع لاحاطتها كقولنا كل انسان حيوان (فلام الاستغراق) أي اللام التي تستغرق جميع الأفراد فهي كالكل في احاطتها كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر لدلالة الاستثناء عليه (و) الثاني (الموجبة الجزئية) وجه تسميتها لكون الحكم فيها بالايجاب على البعض وعدم كونه على كل الأفراد (وسورها) أي سور الموجبة الجزئية (بعض) كقولنا بعض من الحيوان انسان (أولفظ واحد) كقولنا واحدا من الحيوان انسان (و) الثالث (السالبة الكلية) لكون الحكم فيها بالسلب عن كل الأفراد (وسورها) أي السالبة الكلية (لاشئ) كقولنا لاشئ من الانسان بجبر (أولا واحد) كقولنا لا واحدا من الانسان بفرس (و وقوع النكرة تحت التثنية) وهو أيضا من سور السالبة الكلية لانه يفيد

العموم . فان قلت ان شيئا واحدا نكرتان وقتنا تحت النفي في لاشئ ولا واحدا فاذا كانا سورين للسلب الكلى ففهم منهما كون النكرة تحت النفي من سورها فلا حاجة الى التصريح بوقوع النكرة تحت النفي . قلت هذا تعميم بعد تخصيص فان لاشئ ولا واحدا لفظان خاصان يفيدان العموم بوقوع النكرة تحت النفي فبعد ذكرهما صرح بالعموم لئلا يتوهم بالخصوصية بهما بل يجري في غيرهما ايضا كقولنا ما من رجل في الدار أى لاشئ من افرادها فيها (و) الرابع (السالبة الجزئية) لكون الحكم فيها بالسلب عن بعض الافراد (وسورها) أى سور السالبة الجزئية (ليس كل) كقولنا ليس كل حيوان بانسان (وليس بعض) كقولنا ليس بعض الانسان بفرس (و بعض ليس) كقولنا بعض الانسان ليس بفرس والفرق بين الاسوار الثلاثة ان ليس كل يدل على رفع الایجاب الكلى بالمطابقة فان معنى ليس كل حيوان انسانا ان ثبوت الانسان لكل افراد الحيوان مرفوع والسلب الجزئى لازم له لانه اذا رفع عن جميع الافراد فلا شك في رفعه عن بعضها اذ الرفع من الجميع لا يخلو اما ان يكون بعدم الثبوت لاشئ من الافراد وبالثبوت للبعض والنفي عن البعض وعلى كلا التقديرين يتحقق الرفع عن البعض وهذا هو السلب الجزئى بدون العكس اذ يجوز ان يكون الرفع عن البعض مع الثبوت للبعض فلا يتحقق الرفع عن الكل وليس بعض وبعض ليس مدلولهما المطابقي الجزئى لان معناه ما سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع و رفع الایجاب الكلى لازم له ما لانه اذا رفع عن البعض لم يكن ثابتا للكل وهذا هو السلب الكلى فظهر الفرق بينهما وبين ليس كل وأما الفرق بينهما فبان ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلى كما في قولنا ليس بعض من الانسان بحمار لكون البعض نكرة واقعة تحت النفي مفيدة للعموم بخلاف بعض ليس فانه يدل على السلب الجزئى بالمطابقة دائما وقد يذكر الایجاب المدولى كما اذا تقدم الرابط على حرف السلب وليس بعض لا يكون كذلك لان حرف السلب مقدم عليه فيصير سالباً قطعاً (وفي كل لغة) من اللغات سواء كانت عربية أو فارسية أو هندية (سور) أى لفظ دال على بيان كمية الافراد (بخصها) أى يخص هذا السور بهذه اللغة ولا يوجد في غيرها اذ كل لغة مخالفة للغة أخرى فالسور في احداها يكون مخالفا للسور في الاخرى كما يعلم باستقراء اللغات (تبصرة) أى هذا الذى يذكر فيما بعد تبصرة الطالب لكونه مشتملا على تحقيق المحصورات الاربع التى يتوقف عليها الحجة والتعبير عن اسم الفاعل بلفظ المصدر لقصد المبالغة (قد جرت) أى استمرت (عادتهم) أى عادة المنطقين والعادة الفعل الدائم أو الاكثرى ومقابلها النادر

(بأمهم) أى المنطقين (يعبرون عن الموضوع) أى عن الجزء الاول فى القضية
 (ج) أى بلفظ ج (وعن المحمول) أى الجزء الثانى للقضية (بب) أى بلفظ
 ب وهذا التعبير ليس عن مفهومهما بل عما يقع موضوعا ومحمولا فى القضايا ولما كان
 لفظ كل من ج وب فى الكتابة حرفا واحدا بسيطا والتلفظ بهما على المشهور كان باسم
 مركب كالجيم والباء فإشار إليه بقوله (والاشهر) عند المنطقين (التلفظ بهما)
 أى ج وب (اسما مركبا) كالجيم والباء لاسيما كما تقتضيه الكتابة (كالمقطعات)
 أى الحروف التى يقطع أحدها عن الآخر (القرآنية) أى الواقعة فى القرآن المجيد
 نحو ألم كهيعص فأنهما وإن كانت فى الكتابة بسائط لكنهما فى التلفظ أسماء مركبة فكذا
 حال ج ب يتلفظان باسمين مركبين هذان رد على الفاضل اللاهورى عبد الحكيم
 السبلى كوتى حيث قال الاشهر التلفظ بهما بسيطا كما تقتضيه الكتابة وهو الحق لان
 الاختصار حاصل به وأما التلفظ باسمهما أعنى كل جيم باء فهو تلفظ باسمين ثلاثيين
 يشار كهما سائر الاسماء الثلاثية ولانه اذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان
 كما فى قولنا كل انسان حيوان يفهم منه مدلول طرفيه فلا يكون التعبير دالا على الشمول
 بجميع القضايا بخلاف ما اذا تلفظ بسيطين فانه لا معنى لهما أصلا فيعلم انه يعبر بهما عن
 الموضوع والمحمول فاقبل انه خطأ خطأ والعجب انه استدلى على ان الحق ان يتلفظ هكذا
 كل جيم باء بانه لا اسم لحروف الهجاء بسيطا فان حروف الهجاء لا حاجة فى التلفظ بها الى
 التوسل بالاسماء كما فى قولنا زيد ثلاثى انتهى كلامه ورد عليه البعض بان دعوى
 الشهرة من الجانبين بلاينية والكتابة وان كانت قرينة على التلفظ بسيطا كما قال ابن
 الحاجب الاصل فى كل كلمة ان تكتب بصورة لفظها ولهذا تكتب صورة البسيط عند
 التركيب كما فى ج هـ فراكن لا يبعد ان يصطلحوا على كتابة حرف واحد من الحروف
 المركبة منها لفظ الجيم والباء كما اصطلاح صاحب القاموس على كتابة الدال كناية عن
 بلد والتاء كناية عن قرية طلبا للاختصار فى الكتابة وكما يكتب فى المقطعات القرآنية
 صورة البسائط لغرض من الأغراض والاختصار أيضا ليس قرينة قطعية على التلفظ
 بالبسيط وان كان كمال الاختصار فيه لان كون مطمح نظرهم الاختصار بالنسبة الى
 لسانهم اليونانية التى هى أطول اللسان فإقاله المصنف رحمه الله تعالى ليس بمستبعد أيضا
 ومآله الفاضل اذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان فلا يكون التعبير
 دالا على الشمول بخلاف ما اذا تلفظ بسيطين فانه لا معنى له ما فليس بشئ لانه كما يفهم

عند التلفظ باسمهما ثبتت أحد الطرفين للآخر كذلك يفهم عند التلفظ بهما بسيطين
هذا الثبوت أيضا غاية الامر انهما لكونهما من جنس الحروف والاصوات قد يتلفظ
باسميهما كما في هذا الاسم ثلاثي انتهى . لا يخفى عليك ان الظاهر ما قاله الفاضل
اللاهورى فان الاختصار الاتم انما هو فيه والمقصود هو الاختصار بالنسبة الى اللغة
العربية لان المنطق لما نقل من اليونانية الى العربية ترك اليونانية بالكلية وبقى العربية
فالمعنى الاختصار بالنسبة الى لسانهم العربية وأيضا حصول الاختصار بالنسبة الى
اللسانين أولى من الاختصار بالنسبة الى لغة واحدة فالانسب ان يعبر باسم بسيط ودفع
توهم الانحصار انما هو في البسيط اذ هو موضوع لغرض التركيب لا للمعاني بخلاف المركب
فانه يجتمعل ان يكون موضوعا للمعاني فالقياس على المقطعات القرآنية قياس مع الفارق
لانها من التشابهات مع ان الكلام في التعبير لغرض واضح المراد وهو التعميم وعدم
الانحصار والاختصار الاتم والتعبير بالتلفظ المركب في المقطعات يجوز ان يكون لغرض
آخر يقتضى ذلك التعبير والله ورسوله أعلم به فقياس ما هو ظاهر المراد على الآخر الخفى
الذى لا يعلم سره الا الله تعالى غير ملائم (ويدل على ذلك) أى الاشتهار (انهم) أى
المنطقيين (يعبرون بالجيم والجمية والباء والباءة) فلو كان التلفظ بسيطا يعبرون
بالجمية والبيهة وهذا لا يضر ما قال اللاهورى لان الاكثر في التعبير هو البسيط بقرينة
الكتابة اذا اصل في كل كلمة ان يكتب موافق لفظها (وبالجملة اذا أرادوا) أى
المنطقيون (التعبير) أى البيان (عن الموجبة الكلية) بألفاظ تعم جميع المواد ولا
تختص بفرد من الافراد (اجراء الاحكام) أى لتجرى عليها الاحكام المذكورة في علم
المنطق من عكس المستوى وعكس التقيض وغير ذلك (جردوها) أى جعلوا الموجبة
الكلية مثالا كلية مجردة (عن المواد) المعينة بحيث لا يختص بمادة من المواد ككل
انسان حيوان مثلاً بل يوجد فيها وفي غيرها (دفعات توهم الانحصار) أى هذا التجريد
لدفع توهم الانحصار للقضية في الموضوع والمحمول المخصوصين (وقالوا) أى
المنطقيون في الموجبة الكلية (كل ج ب) فلا يقال ان دفع الانحصار يكون في كل
موضوع ومحمول أيضا فوجه هذا القول . لانا نقول دفع توهم الانحصار مع الاختصار
في العبارة لا يحصل في كل موضوع ومحمول كما يحصل في كل ج ب . فان قلت ان
حروف الهجاء كانت كثيرة فلم اختاروا هذين الحرفين منها . قلت لان أولها ألف
وهو غير قابل للتلفظ لكونه ساكنا دائما فتركوه وأخذوا الثانى وهو الباء والتاء والثاء

كأتمت شأمتين له فى الخط فلو اختاروا واحدا منهم ما لم يتميزا لموضوع عن المجرول فى الخط
فتر كوهما واختاروا الخامس وهو الجيم لتمييزه عنه فى الخط وعكسوا الترتيب بان قدموا
الخامس وأخروا الثانى لئلا يتوهم ان المراد بهما ما أنفسمهما أعنى الحرفية لا الموضوع
والمجرول (فهنا) أى فى المحصورة الموجبة الكلية (أربعة أمور) لفظ كل
وج وب والمجرول (فلنحقق أحكامها) أى أحكام تلك الأمور الأربعة (فى مباحث)
جمع مبحث من البحث بمعنى التفتيش (الأول) أى أول تلك المباحث (ان الكل)
أى لفظ الكل (يطلق) بالاشتراك اللفظى بمعنى الكلى أى ما لا يمتنع فرض صدقه
على كثير بن (مثل كل انسان نوع) بمعنى ان الانسان الكلى نوع اذا أفراد اشخاص
لا أنواع ثبت حكم النوعية بها (وبمعنى الكل المجموعى) أى الذى يشمل جميع افراد
المدخول عليه اذا كان كليا فهى أجزاء أيضا (نحو كل انسان) أى مجموع الذى يشمل
على جميع افراد التى هى أجزاء هذا المجموع المركب منها (لاتسعه هذه الدار) بحيث
يدخل كلها فيها ويحيطها على سبيل الاجتماع معا اذ يشمل جميع الاجزاء سوى الافراد
اذا كان جزئيا نحو كل زيد حسن (وبمعنى الكل الافرادى) أى الذى يشتمل كل واحد
واحده من افراده بدلا كان أو اجتماعا مثل كل انسان حيوان (والفرق بين المفهومات
الثلاث) أى الكل بمعنى الكلى والكل بمعنى الافرادى والكل بمعنى المجموعى (ظاهر)
بان الكل بمعنى الكلى ينقسم الى الجزئيات والكل المجموعى ينقسم الى الاجزاء والجزئيات
غير الاجزاء لصدقه عليها وعدم صدق الكل على الاجزاء وفى الثالث يصدق على كل واحد
واحده انه شخص واحد بخلاف الاول والثانى اذا الاول ليس بشخص والثانى مجموع
الاشخاص والاجزاء وقد يفرق بان الكل الاول لا يسرى اليه أحكام الافراد فانه لا يقال
كل انسان بمعنى الانسان الكلى انه كاتب بخلاف الاخيرين ويصدق الثانى فى المثال
المدكور فى المتن دون الثالث وفى كل انسان يشيع هذا الرغيف يصدق الثالث
دون الثانى وقد يفرق أيضا بان الاول جزء الثالث والثالث جزء الثانى والجزء مغاير للكل
فصار كل واحد منها غير الآخر (والمعتبر فى القياسات) المذكورة والعلوم الحكمية
(هو) أى المعتبر (المعنى الثالث) وهو الكل الافرادى بمعنى اطلاق الكل وان
كان على معان ثلاثة لكن المعتبر فى القياسات والعلوم المعنى الثالث وهو الكل الافرادى
اذ لو كان المعتبر هو المعنى الاول أو الثانى يلزم عدم انتاج الشكل الاول الذى هو أبين
الاشكال فى النتيجة اذا لانتاج لا يكون الابتعدى حكم الاوسط الى الاصغر واذا أردنا

من الاوسط الكل بمعنى الكلى ويحكم عليه بشئ لا يلزم منه ان يحكم به على الاصغر اذ
الاصغر حينئذ يكون مغاير للاوسط والحكم على أحد المتغايرين لا يوجب ان يكون حكماً
على الآخر كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جنس فالكل فى هذه القضية بمعنى
الكلى اذا فراد الحيوان لا يصدق عليها الجنسية وانما يصدق على طبيعة الحيوان من حيث
هى هى فالجنسية صدقت على طبيعة الحيوان لا على افراده والانسان من افراده فلا تصدق
عليه الجنسية فلم يتمد الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا تلزم النتيجة لعدم تكرار الاوسط
اذا الحيوان الذى فى الصغرى هو ما شتمل على الافراد وفى الكبرى ليس كذلك وكذلك اذا
أردنا بالكل الكل المجموع لم يتمد الحكم أيضاً لوازان يكون الاوسط أعم من الاصغر
والحكم على مجموع افراد الأعم لا يجب ان يكون حكماً على مجموع افراد الأخص كقولنا كل
انسان حيوان بمعنى ان مجموعه حيوان ومجموع الحيوان ألوف ألوف لا يلزم منه ان يكون مجموع
الانسان ألوف ألوف بعدد ألوف الحيوان بخلاف ماذا أريد الكل بمعنى الكل الافرادى فانه
حينئذ تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر ظاهراً اذا الاصغر حينئذ من افراد الاوسط
فاذا حكم على كل واحد واحد من افراده بحكم فلا شئ فى ثبوت هذا الحكم للاصغر
الذى هو من جملة افراد (والمشتمل عليه) أى على الثالث وهو الكل الافرادى (هى)
أى المشتمل عليه وتأنيت الضمير باعتبار الجزء (المحصورة) أى القضية المحصورة
التي مر معناها (أما الاولى) أى القضية التي تشتمل على الكل بمعنى الكلى (فطبيعية)
أى قضية طبيعية لكون الحكم فيها على الطبيعة كقولنا كل حيوان جنس (والثانية)
أى القضية التي تشتمل على الكل بمعنى المجموعى قضية (شخصية) ان كان مدخولها
جزئياً حقيقياً نحو كل زيد حسن وكل الرمان مأكول (أو) قضية (مهملة) ان كان
مدخولها كلياً نحو كل انسان لا يسعه هذا الدار فان مجموع الانسان يحتمل الزيادة والنقصان
فكان الحكم على الافراد من غير بيان كميتها لا كما زعم البعض انها شخصية مطلقاً أو
مهملة مطلقاً قال فى الحاشية اعلم انه من القائل من ذهب الى انها شخصية مطلقاً والاخر
الى انها مهملة مطلقاً فاشار الى ان الحكم الكلى عن كل منها ما خطأ بل الحق ان بعضها
شخصية نحو كل زيد حسن وبعضها مهملة نحو كل انسان لا يسعه هذه الدار خارجية فانه
يحتمل الزيادة والنقصان لتعدد افراده وليس هناك بيان الكمية فافهم انتهى
• حاصله انه اختلف فى الثانية فذهب البعض الى كونها شخصية مطلقاً سواء كان
مدخول الكل جزئياً أو كلياً لا متناع صدق المجموع على كثير من ذهابنا وخارجا وانما هو

واحد شخصي وذهب البعض الى انها مهمة مطلقا والكل عنوان الموضوع وليس بسور
دال على كمية الافراد • لا يقال ان البعض لا يدخل على الكل المجموعى فلو كان له
افراد متعددة لدخل البعض عليه واذا لم تتم عدد افراده لا تكون مهمة • لانا نقول
عدم دخول البعض ليس بعدم تعدد الافراد حتى ينافى كونها مهمة بل لاجل كون
الموضوع مفهوما منحصرا في فرد كانه العالم ويرد النقص على هذا القائل بان كل زيد
حسن ليس بمهمة اذا لم يكن فيه على اجزاء معينة في شخص معين لاعلى افراده فاشار
المصنف رحمه الله تعالى الى ان ادعاء كل واحد منهما بكونه شخصية مطلقا او مهمة
كذلك خطأ بل الحق ان البعض من القضايا المشتملة على الكل المجموعى شخصية نحو
كل زيد حسن وبعضها مهمة نحو كل انسان لا تسعه هذه الدار وهى قضية خارجية
تحتل الزيادة والنقصان لتعدد افراده وعدم بيان الكمية ولك ان تقول انها شخصية
وليست بمهمة وان كان مدخول الكل كليا اذ لا يخلو من ان يراد جميع افراد هذا الكلى
بحيث لا يشذ عنه فرد سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة او معدوما او بعضها بالفعل
موجودا وبعضها معدوما ويراد جميع الافراد الموجودة فان كان الاول فلا شك في
كونها شخصية اذ جميع الافراد بهذا الاعتبار شخص معين لعدم صدقه على كثيرين من
هذا الاعتبار وان كان الثانى فهو ايضا شخص معين اذ جميع الافراد الموجودة بحيث
لا يشذ عنه فرد من تلك الافراد متعين يمنع صدقه على كثيرين • فان قلت قد يراد
مجموع الافراد بمعنى أى مجموع كان فتعدد الافراد بحسب المجموعات ولم يبين فصارت
مهمة • قلت الجميع بهذا المعنى ليس مدلول الكل المجموعى بل هو مدلول البعض
فلا يراد منه المجموع بهذا المعنى وانما يراد منه المجموع المحيط بجميع ما يدخل عليه
فلا شك في امتناع صدقه على كثيرين فاذا امتنع صدقه على كثيرين صار ما شتمل
عليه شخصية ولو اصاب طلع على ارادة الجميع أى جميع كان فلا مناقشة ولا يضرن اذ الكلام
في مقتضى الكل من حيث هو هو ومقتضاه بهذا الاعتبار ليس الا حصر جميع ما يدخله
من غير قبول الزيادة والنقصان فتأمل (والى) أى القضية التى (اشتملت على
البعض المجموعى) أى البعض الذى هو بمعنى مجموع بعض الافراد لا تكون موجبة
جزئية بل تكون (مهمة) سواء كان مدخوله كليا او جزئيا اذ افراد البعض المجموعى
منعدة نحو مجموع افراد الانسان مثلا وبعض اجزاء زيد مثلا كذلك اذا صارت افراد
متعددة كثيرة ولم يبين كميتها يكون ما شتمل عليه مهمة (والثانى) من المباحث

في تعيين ما هو المراد من موضوع المحصورة المسورة التي عبر فيها عنه بـ (ج) الذي يعبر
عن موضوع القضية به (لا يعني) أي لبراد (ب) أي بـ (ما) أي الذي (حقيقته)
فالضمير في حقيقته راجع إلى ما (ج) يعني لبراد بـ الذي يكون ج عين حقيقته وذاتيا
له واللام يتناول ما يكون ج عارضاً له فحوكل كاتب انسان (ولا) براد (ما) أي الذي
(هو موصوف به) أي بـ سواء كان جزءاً أو عارضاً واللام يتناول ما يكون حقيقته ج نحو
كل انسان حيوان (بل) المراد (أعم منهما) أي من الحقيقة والصفة (وهو)
أي الأعم (ما) أي الذي (يصدق) أي يحمل (عليه ج من الافراد) سواء كان ج حقيقة
هذه الافراد أو وصفاً عارضاً لها . فان قلت اذا أريد بالافراد أعم من ما هو حقيقته
ج أو صفته ج لا يشمل جميع القضايا أيضاً لخرج ما هو جزءه ج نحوكل ناطق حيوان اذ
الجزء ليس حقيقة الكل لتركبه منه ومن غيره ولا صفته لخرجها ودخول الجزء في
الكل . قلت ليس المراد من الصفة معناها المتبادر بل مقابل الحقيقة سواء كان داخلاً
أو خارجاً فالصفة شاملة للجزء والعارض فتفسير القضية بهذا المعنى صار عاملاً شاملاً لجميع
القضايا المستعملة في العلوم (وتلك الافراد) أي الافراد التي يصدق عليها ج (قد تكون
حقيقة) بدون اعتبار معتبر ولحاظ قيد وخصوصية هذه الافراد بحسب نفس الامر لا
بحسب الاعتبار (كالافراد الشخصية) العينية الجزئية اذا كان ج نوعاً أو فصلاً أو
خاصة نحوكل انسان حيوان وكل ناطق حيوان وكل كاتب حيوان فهذه الافراد
نصوصية بحسب نفس الامر لا بالاعتبار (والافراد النوعية) الصادقة على المتفقة
الحقيقة اذا كان ج جنساً أو فصلاً أو عرضاً عاماً نحوكل حيوان جسم وكل حساس كذلك
وكل ماش كذلك فخصوصية هذه الافراد عما هي افراد له وهو الجسم بحسب نفس الامر
لا بالاعتبار كما في الاعتبارية (وقد تكون) تلك الافراد (اعتبارية) وهي ما تكون
خصوصية بحسب الاعتبار لا بحسب النفس (كالحيوان الجنس) والانسان النوع
والكاتب الخاصة والماشى العرض العام وغير ذلك من الكليات المقيدة بقيد فهي من
افراد الكليات التي لا تلاحظ فيها هذه القيود (فانه) أي الحيوان الجنس (أخص
من مطلق الحيوان) أي الذي لا يلاحظ فيه قيد الاطلاق والعموم وكذا الانسان
النوع أخص من مطلق الانسان الذي لا يلاحظ فيه قيد العموم بل يلاحظ من حيث هو
هو كما في موضوع القضية المهمة القدمائية فالفرق بين الافراد الحقيقية والاعتبارية ان
الاول عبارة عن التي يتوصل منها الكل الذي اعتبرت بالنسبة اليه افراداً ولا يمكن

تخصيله الابهاسواء كانت هذه الافراد نوعية أى حقيقة نوعية لما منحها وافراده حقيقة لما فوقها كالانسان والفرس والغنم وغير ذلك فانها افراد حقيقة للحيوان ولا يمكن تخصله الابهاس وكذا الماشى والحساس وأنواع الافراد الشخصية لها أو شخصية كزيد وعمر ووبكر بالنسبة الى الانسان والناطق والكاتب اذ تحصل كل منها لا يمكن بدون هذه الافراد الشخصية وقد تكون حقيقة بالنسبة الى المعانى المصدرية أيضا اذ تحصلها لا يمكن الا بالنسبة الى الحصص فان الوجود المصدري لا يمكن تخصله الا بالنظر الى وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر وغير ذلك من حصصه فبايفهم من قول المصنف رحمه الله تعالى كالافراد الشخصية والنوعية ليس على سبيل الحصر بل على سبيل التمثيل ومن نظر الى حقوق اعتبار التخصيص بطبيعة هذه الحصص من غير وجودها فى الخارج جعلها من الافراد الاعتبارية واما على المعنى الذى عرفت فلا شك فى كونها حقيقة والثانى عبارة عما لا يكون كذلك كالحيوان الجنس فانه فرد اعتبارى بمطلق الحيوان اذ ليس الحيوان مما لا يتحصل الا بالجنس بل معنى الجنس خارج عن تخصله لاحق له فى لحاظ العقل وتخصله انما يكون بأنواعه وافراده فاندفع بهذا الاعتراض المشهور من ان الانسان حيوان والحيوان جنس فيلزم كون الانسان جنسا ولا يجاب عنه بان الشكل الاول يشترط فيه كلية الكبرى وههنا مفقود . لاننا نقول اننا نعلم بالضرورة ان الشئ اذا حمل على شئ وحمل هذا الشئ على ثالث فيجب حمل الاول على الثالث فالجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان فلا بد من حمل الجنس على الانسان وجه الدفع ان القياس انما ينتج اذا تذكر الحد الاوسط وههنا ليس كذلك اذ الحيوان الذى حمل على الانسان هو مطلق الحيوان من غير لحاظ العموم وحمله على كثير من مختلفين بالحقائق والذى يحمل عليه الجنس هو الحيوان الملحوظ فيه العموم والمأخوذ بطبيعة باعتبار تجردها فى الذهن بحيث يصح ايقاع الشركة فيها ولا شك ان ايقاع هذا التجريد باعتبار اخص فالحيوان بهذا الاعتبار اخص من مطلق الحيوان بما هو هو فقط وفرد اعتبارى له فلم يتحدد فلم يتكرر الحد الاوسط ولك أن تقول ان مثل هذا الفرق يوجد فى الحدود المتوسطة من القياسات المتعارفة أيضا اذ المحمول فى المحصورات هو نفس الشئ والموضوع هو الشئ من حيث الانطباق على الافراد وهذا الاعتبار اخص من الاعتبار الاول فيلزم ان لا ينتج الكلية فى كبرى الشكل الاول لاختلاف الحد الاوسط بالاعتبار فى الصغرى والكبرى فتأمل (الا ان المتعارف فى الاعتبار) فى العلوم (واللغة القسم الاول) وهى الافراد

الحقيقية التي خصوصها بحسب نفس الامر بلا اعتبار معتبر هذا دفع توهم عسى ان يتوهم
بانه لو كانت الافراد على قسمين لكان القسم الثاني ايضا معتبرا كالاول فدفعه بان
المتعارف في الاعتبار واللغة هي الافراد الحقيقية اذ هي التي تفهم بحسب اللغة والمتعارف وهذا
لا يمنع اقتضاء الفن للقسمين وان كان الثاني غير معتبرا فالمراد من الموضوع ما يصدق
عليه عنوانه من الافراد اعم من الحقيقية والاعتبارية لا مفهومه ولا المساوي له ولا الاعم
منه لعدم كون كل واحد من تلك الثلاث افرادا للموضوع (ثم الفارابي) وهو حكيم
من حكماء الفلاسفة المكنى بأبي نصر الملقب بالمعلم الثاني لانه مذهب الحكمة ورتبها
واحكمها واتقنها بعد ما نقل من اللغة اليونانية الى اللغة العربية وكان في خلافة المطيع
بالله العباسي في سنة ثلاث مائة وأربعين من الهجرة النبوية والمعلم الاول هو ارسطو والف
الحكمة ودون قوانيها بأمر اسكندر ولهذا لقب بالمعلم الاول وقيل ان المنطق ميراث ذي
القرنين (اعتبر) هذا الحكيم (صدق عنوان الموضوع) أي ما يعبر عنه الموضوع
سواء كان ذاتيا نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان أو عرضيا نحو كل كاتب
انسان وكل ماش حيوان (على ذات الموضوع) أي افراده (بالامكان العام) المقيد
بجانب الوجود الذي هو مقابل الضرورة الذاتية بمعنى ان لا تكون ذات الموضوع آية
عن صدق هذا العنوان عليها وان كان ممتنع بالنظر الى كون المفرد محالا في الواقع نحو كل
شريك الباري ممتنع أي ما يعبر بعنوان شريك الباري ويجوز العقل بامكان صدق هذا
العنوان عليه ممتنع في الواقع بحسب الافراد لا الامكان الاستعدادي الذي هو مقابل الفعل
• فان قلت يرد عليه النقض الذي أورده المحقق الطوسي من انه يلزم كذب قولنا كل
انسان حيوان بالضرورة اذ المراد من كل انسان ما يمكن ان يكون انسانا على مذهب
الفارابي فدخل فيه النطفة لا مكان كونها انسانا بعد تغيراتها وليست بحيوان بالضرورة
لكونها اجادا • قلت هذا النقض مدفوع بان النطفة ليست بانسان بالامكان الذي
يعتبره الفارابي اذ ذاتها تأبي ان يصدق عليها الانسان في حالة النطفة بل هي انسان بالامكان
بمعنى الامكان الاستعدادي أي تستعد النطفة لكونها انسانا بعد تغيراتها وهذا المعنى
ليس مراد الفارابي واعمالنا الشبهة لا مشترك لفظ الامكان بين الذاتي والاستعدادي
وتعميم قواعد الفن ليس الا بقدر الطاقة البشرية على ان النطفة ليست مستعدة لكونها
انسانا اذ المستعمل يجب وجوده عند وجود المستعمله والنطفة لا تبقى عند كونها انسانا
فانهم (حتى يدخل في كل اسود رومي) يعني اذا أريد امكان صدق العنوان على

ذات الموضوع يدخل في كل اسودال روي الذي يسكن في الروم ولا يكون اسود بل يكون
أبيض دائماً لا يمكن صدق الاسود عليه اذ ذاته لا تأتي عن كونه أسود لكونه فرداً من
افراد الانسان ولا اتحاد حقيقتها فلو كان حقيقة آية عن السواد فكيف يكون الزنجي أسود
(والشيخ) أي شيخ الفلاسفة وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا مقصورة وهو الذي
فصل الحكمة وحررها بعد اضاعة كتبها وكان في خلافة القائم بالله العباسي في سنة
أربع مائة (لما وجد) أي وجد مذهب الفارابي (مخالفاً للعرف واللغة) اذ لا
يفهم فيهما إطلاق الصفات على ما لا يكون متصفاً بعينها أصلاً في الحال ولا في غيرها
من أحد الأزمنة الثلاثة . فان قلت ان العرف لا يفهم من كونه عالماً أو كاتباً الا تصافه
في الحال لا كونه متصفاً في أحد الأزمنة الثلاثة كما هو مذهب الشيخ فذهب أيضاً مخالف
للعرف فأوجه التخصيص بمذهب الفارابي . قلت وان كان مخالفاً لكنه ليس ببعيد
كل البعد كمذهب الفارابي فالمراد بالمخالفة غاية البعد (اعتبر) أي الشيخ (صدقه
عليها) أي صدق عنوان الموضوع على ذاته (بالفعل) أي في أحد الأزمنة الثلاثة
أي في بعض منها أو في جميعها كما في الزمانيات أو لم يكن في زمان كما في غيرها (في الوجود
الخارجي) أي يكون الصدق في الوجود الخارجي بان يكون ما صدق عليه عنوان
الموضوع موجوداً في الخارج حقيقة ويصدق هذا الوصف عليه مع قطع النظر عن
اعتبار العقل (أو) يكون الصدق بحسب الوجود (في الفرض الذهني بمعنى ان العقل
يعتبر اتصافها) أي اتصاف الذات (بان وجودها) سواء كان وجوداً محققاً أو مقدرًا
(بالفعل) في أحد الأزمنة الثلاثة (في نفس الامر يكون كذا) أي متصفاً بالعنوان
كصفة السواد مثلاً لقوله بالفعل حل في نفس الامر متعلق بكون المتأخر . حاصله انه
ليس المراد من فرض الذهني ان العقل يفرض صدق العنوان على الموضوع وان لم يتصف
بعد الوجود في زمان أصلاً ولا لم يبق الفرق بين مذهب الفارابي ومذهب الشيخ بل
الفرض انما هو فرض الوجود ليعتبر الاتصاف في نفس الامر بالفعل لا فرض الاتصاف
فإراد الشيخ ان العقل يجوز صدق العنوان على الموضوع بان افراده بعد وجودها في
نفس الامر تكون متصفة به في وقت البتة (سواء وجدت الافراد أو لم توجد) فإليه تعميم
الاتصاف بان يكون في الوجود المحقق أو المقدر فيشمل القضايا التي لا يلتفت فيها إلى فعلية
وجود موضوعها كما في القضايا الهندسية والحسابية (فالذات) أي ذات الموضوع
(الخالية عن السواد) أي المفقود فيها السواد دائماً بحيث لا يوجد في وقت من الاوقات

أصلا وان كان يمكن لها الاتصاف بالسواد (لا تدخل) أي هذه الذات (في) قولنا (كل أسود) على رأي الشيخ فالروحي ليس بداخل في كل أسود على رأيه لعدم اتصافه بالسواد في وقت من الاوقات وخلوه عنه دائما ويدخل فيه الحبشي الموجود وغير الموجود اما الاول فظاهر واما الثاني فلان بعد وجوده يحكم العقل باتصافه بالسواد (ومن قال بدخولها) أي دخول الذات الخالية (على رأيه) أي رأي الشيخ (فقد غلط) هذا القائل وهو شارح المطالع ومن تابعه فانه قال في شرح المطالع ان الفارابي اقتصر على هذا الامكان وحيث وجدته الشيخ مخالف للعرف زاد فيه قيد الفعل لافعل الوجود في الاعيان بل يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي فالذات الخالية عن العنوان تدخل في الموضوع اذا فرضه العقل موصوفا به بالفعل مثلا اذا قلنا كل اسود كذا يدخل في الاسود ما هو اسود في الخارج وما لم يكن اسود ويمكن ان يكون اسودا اذا فرضه العقل اسود بالفعل واما على رأي الفارابي فدخوله في الموضوع لا يتوقف على هذا الفرض وقد أومأ الشيخ الى هذا في الثناء حيث قال وهذا الفعل ليس فعل الوجود في الاعيان فقط فربما لم يكن الموضوع ملتفتا اليه من حيث هو موجود بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة على معنى ان العقل يصفه بان وجوده بالفعل سواء وجد او لم يوجد وقال في الاشارات اذا قلنا كل ج ب نعي به ان كل واحد واحد مما يوصف بـ ج كان موصوفا بـ ج في الفرض الذهني أو في الوجود الخارجي أو كان موصوفا بذلك دائما أو غير دائم بل كيفما اتفق فذلك الشيء موصوف بأنه بـ ج فالكلامان صريحان في ان اعتبار عقد الوضع يعم الفرض والوجود انتهى كلامه (ونشأ هذا الغلط من قلة تدبيره) أي تفكره وعدم امعان (النظر في بعض عباراته) أي عبارات الشيخ وهو لفظ الفرض الذهني الواقع في عبارة الشيخ فشارح المطالع لم يتدبر حق التدبر في هذه العبارة وتوهم منها المعنى الاعم الشامل للامور الواقعية وغيرها وزعم ان الاعتبار فرض العقل اتصاف الافراد بالعنوان مطابقا كان أو غير مطابق فدخل الذات الخالية عن السواد دائما في كل اسود على رأيه في زعمه اذا العقل يفرض اتصافه بالسواد أيضا وان كان غير مطابق للواقع ولو تدبر حق التدبر لم يغلط ويفهم ان مراد الشيخ من الفرض الذهني ليس فرض الاتصاف بل فرض وجود الموضوع ومقصوده ان الافراد التي اتصفت بعنوان الموضوع في نفس الامر بالفعل بعد فرض وجودها سواء كانت موجودة في نفس الامر أو معدومة فيها داخلية في كل اسود والتي لم تتصف بالسواد في وقت من الاوقات والسواد مفقود منها دائما موجودة لكن يمكن ان يكون

ليست بداخلة في كل اسودوان فرضها العقل متصفة به اتصافا غير مطابق وداخلة عند
 الفارابي لا مكان اتصافها بالسواد واليه أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله (نعم الذوات
 المعدومة) في الخارج (التي هي) أي الذوات (اسود بالفعل) في أحد الأزمنة
 الثلاثة (بعد الوجود) أي بعد وجودها في الخارج (داخلة فيه) أي في كل اسود
 عند الشيخ لاتصافها بوصف الموضوع باعتبار الفرض الذهني بالمعنى المذكور كما
 عرفت آنفا فالذات عند الشيخ أعم سواء كانت بحسب الوجود الخارجي أو بحسب الفرض
 الذهني واتصافها بالوصف العنواني بالفعل وعند الفارابي اتصافها به أعم فالعدومات
 ذواتها بعد وجوداتها لو كانت متصفة بوصف العنواني بالفعل وفي نفس الأمر تكون
 داخلة في كل اسود كالزنجي المعدوم وماليس بمتصف به في نفس الأمر أصلا كالرومي
 ليس بداخل فيه (الثالث) من المباحث (في تحقيق الحمل) الحمل في اللغة هو الحكم
 بالثبوت و بانتفائه وفي الاصطلاح (اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل) متعلق
 بالمتغايرين أي يكون تغايرهما في الوجود التعقلي وهو الوجود الذهني والعلمى أعم من
 ان يكون بحسب التعقل والالتفات فقط من دون ان يكون التغاير في الملتفت بحسب الذات
 والعنوان كما في الحمل الأولي البديهي مثل الانسان انسان أو يكون في العنوان فقط دون
 المعنوي كما في الحمل الأولي النظري مثل الواجب هو الوجود والعكس فان بين مفهوميهما
 تغاير في جملي النظر وان كان الاتحاد في دقيقه والمشيهور في تفسير الاتحاد ان يكون
 الوجود الواحد منسوباً إلى الموضوع والمحمول حقيقة وبالذات من غير واسطة في
 العروض أو يكون فيهما كما في الحمل الشائع المتعارف مثل الانسان حيوان والانسان
 كاتب (بحسب نحو آخر من الوجود) هذا متعلق بالاتحاد فعناء ان الحمل هو اتحاد
 المتغايرين اللذين يكون تغايرهما في الوجود التعقلي بحسب نحو آخر من الوجود بحيث
 يكونان متحدين في هذا النحو من الوجود سواء كان الوجود خارجيا محققا كالاتحاد
 الحيوان والناطق فانهما متغايران في التعقل ومتحدان في الوجود الخارجي اذ وجود
 أحدهما بعينه وجود الآخر في الخارج أو مقدرا كالاتحاد جنس العنقاء وفصله فان جنسه
 وفصله ليسا بوجودين في الخارج لعدم وجوده فيه أو ذهنيا محققا كالاتحاد جنس العلم
 وفصله فان العلم ذهني بجنسه وفصله اللذان هو مركب منهما يكونان في الذهن أو مقدرا
 كالاتحاد جنس شريك الباري مع فصله فهذا التعريف شامل للقضايا الخارجية والذهنية
 المحققة والمقدرة سواء كان الاتحاد بينهما (اتحاد بالذات) كما في حمل الذاتيات على

الذات فان الذات والذاتيات متعددان بحسب الحقيقة والوجود (أو) اتحادا (بالعرض) بان يكون الوجود الواحد منسوباً الى الموضوع بالذات والى المحمول بواسطة و بالعرض بأن يكون مبدءاً أحدهما قائماً بالآخر كالكتاب بالنسبة الى الانسان أو مبتزعا عنه كالقائم بالنسبة الى زيد أو مبدءاً وهما قائما بالثالث كالكتاب والضاحك فان مبدءاًهما قائم بالانسان وهذا يختص بالعرضيات قال في الحاشية اعلم انه اذا وجد فرد ما كانت ماهيته موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضه فانما تكون موجودة بوجوده باعتبار اتحادها معه بوجه واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فتكون الذاتيات موجودة بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال ان الانسان لا بشرط شيء موجود في الخارج بالحقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض وليس زيد في ذاته أعمى بل باعتبار أمر خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبته اليه بالعرض بخلاف الانسان فان زيد في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن انسانا ولا غيره من الحيوانات بل شيئا آخر يكون ذلك المفهوم ذاتياله كذا في الحاشية القديمة وغيرها انتهى فظهر منه الفرق بين اتحاد الفرد مع الذاتيات واتحاده مع العرضيات فافهم • فان قلت ان المحولات العرضية لا تعد مع وجود المعروضات ضرورة بقاء المعروضات مع زوال وجود العرضيات كما يشاهد في الاسود والابيض بالنسبة الى الثوب فان الاسود ينتفي بانتهاء السواد وازالته عن الثوب مع بقاء وجود الثوب على حاله فلم يتعد في الوجود نخرج عن تعريف الجمل جمل العرضيات على المعروضات • قلت المراد بالاتحاد الوجود بالاتحاد الحمولي ولا شك في هذا الاتحاد بين المعروضات والعوارض وفي تفصيله طول لا يتحمله هذا الشرح فان شئت فارجع الى شرح الاستاذ المحقق قدس سره • لا يقال ان الاتحاد بالذات قد يوجد بين العرضيات أيضا كما في الجنس والفصل فان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة له مع ان الاتحاد في الوجود بينهما بالذات فلا يختص الاتحاد الذاتي بالذاتيات • لانا نقول ان الوجود اذا نسب الى النوع يكون هذا الوجود وجودا للجنس والفصل بالذات وأما اذا نسب الى أحدهما يكون وجودا لا آخر بالعرض ولك أن تقول ان الوجود انما يعرض بهما من حيث انهما واحد على مذهب المنطقيين كما عرفت في بحث المعرف فالوجود واحد لشيء واحد وذلك الواحد بعينه الجنس والفصل فالوجود منسوب اليهما بالذات وقد يو رد على الاتحاد بالعرض بان مداره على قيام المبدأ فاذا كان المبدأ قائما كان حمله على ما قام به أولى من حمل مشتقه لاتحاده معه ومبتزعا عنه

بالذات والمشتق بوساطته بل المبدأ المنضم أولى بالجمال لكونه موجوداً بالذات مع مقام به ومتحدامعه والجواب عنه بما مر من المشهور بان الجمال بالعرض عبارة عن علاقة خاصة يثبت بها وجود أحدهما للآخر وليس بعبارة عن الانتزاع أو الانضمام وتلك العلاقة مفقودة بين المبادئ وموجودة في المشتقات وان وجد الثاني فيها . فان قلت ان تلك العلاقة لا تعلم الا بالانتزاع أو الانضمام فرجع الجمال بالعرض اليها . قلت انتزاع المبدأ وانضمامه اشارة لتحقيق تلك العلاقة ولا يلزم من كونها اشارة للشيء ان تكون عينه (وهو) أى الجمال (اما ان يعنى به) أى بذلك الجمال (ان الموضوع بعينه المجول ذاتا ووجودا وهو يفيد ان المجول هو بعينه عنوان حقيقة الموضوع (فيسمى) ذلك الجمال (الجمال الاول) وانما سمي به لكونه أولى الصديق ومن هذا القبيل جمال الشيء على نفسه مع تغير بين الطرفين بان يؤخذ أحدهما مع حيثية أو بدون التغير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شيء واحد ذاتا واعتبارا فيحمل ذلك الشيء على نفسه من غير ان يتعدا الملتفت اليه والاول صحيح غير مفيد والثاني غير صحيح وغير مفيد ضرورة ان النسبة لا تعقل الا بين اثنين ولا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفتان من نفس واحد في زمان واحد . فان قلت ان الجمال الاول لا تغير فيه بين الموضوع والمجول ولا بد في الجمال من التغير كما عرفت في تعريفه . قلت فيه أيضا تغير فان الانسان المتعقل مرة أولى مغاير للانسان المتعقل مرة أخرى وهذا القدر يكفي وهو قد يكون بديهيا كما اذا لم يكن بين مفهومى الموضوع والمجول تغير أصلا (مثل الانسان انسان) أو يكون المجول فيه نفس معنونة الموضوع كما يقال بعض النوع انسان أو يكون نفسهما واحدا كما يقال ماهية الانسان هي الحيوان الناطق أو الانسان هو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الاجمال والتفصيل وقد يكون نظريا كما اذا كان بينهما تغير بحسب جلى النظر واتحاد باعتبار دقيقه كما قالت الاشاعرة الوجود هو الماهية وكما يقال الواجب هو الوجود (أو يقتصر فيه) أى فى الجمال على مجرد الاتحاد فى الوجود لا فى الذات والعنوان كما فى الجمال الاول فيسمى ذلك الجمال (الجمال الشائع المتعارف) لشيوع استعماله وتعارفه وشهرته وهو يفيد ان الموضوع من افراد المجول كقولنا الانسان نوع اذا هو فرد لاحدهما فرد للآخر كقولنا كل انسان حيوان فالجمال المطلق على ثلاثة أقسام باعتبار الموضوع لان موضوعه اما عين محموله بان يكون مفهومه ما واحدا ومصداهما كذلك فهو الجمال الاول لكن الاول بديهي والثاني نظري واما غيره من افراده أو متحد الافراد

فهو حمل شائع متعارف وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات وحمل بالعرض وهو حمل العرضيات وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات وما في قوتها فالحمل في قولنا الانسان كاتب متعارف على كلا الاصطلاحين وقولنا الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول وغير متعارف على الاصطلاح الثاني (وهو) أى الحمل الشائع المعتبر (فى العلوم) لكثرة استعماله فيها وافادته فى الاقيسة للنتاج (وينقسم) أى الحمل المتعارف (بحسب كون المحمول) فى هذا الحمل (ذاتيا للموضوع) أى جزأدا خلا فى حقيقته أو عرضيا خارجا عن حقيقة الموضوع عارضاه (الى الحمل بالذات أو بالعرض) أى يسمى الحمل الشائع الذى يكون المحمول فيه ذاتيا للموضوع - لا بالذات كما فى قولنا الانسان حيوان والانسان ناطق والحمل الشائع الذى يكون المحمول فيه خارجا عن الموضوع عارضاه - لا بالعرض كما فى قولنا الانسان كاتب والحيوان ماش ووجه التسمية ظاهر وحمل الطبيعة على المفرد حمل بالذات كقولنا زيد انسان وحمل الفرد عليها حمل بالعرض اذا الفرد خارج عن الطبيعة وهى جزؤه • لا يقال ان الطبيعة والفرد متحدان فى الوجود فكيف يختلف الحملان بالذاتية والعرضية • لانا نقول اتحاد الوجود لا ينافى اختلاف الاحكام باختلاف الحثيات فالوجود من حيث انه للفرد منسوب الى الطبيعة التى هى من ذاتياته بالذات فحملها عليه بالذات ومن حيث انه للطبيعة منسوب الى الفرد الذى هو من خواصها بالعرض فحملها عليها بالعرض فباعتبار الحثيتين يختلف الحملان (وقد ينقسم) أى الحمل المطلق هذا تقسيم ثان له كما ان التقسيم الى الحمل الاولى والشائع اول له (بان نسبة المحمول الى الموضوع) فيه (اما بواسطة فى) نحو الدر فى الحقنة (أو بواسطة ذو) نحو زيد ومال وذو يياض (أو بواسطة له) نحوه الملك له الحمد (فهو) أى ما كان فيه نسبة المحمول الى الموضوع بالوجوه الثلاثة (الحمل بالاشتقاق) لكون المشتق فيه محمولا على الموضوع أو مبدءا بالذات بدون الواسطة وحقيقة الحمل ان يكون المحمول حالا قائما فى الموضوع كقولنا الجسم اسود فان السواد حال فى الجسم • فان قلت ان المال محمول على صاحبه بهذا الحمل فى انه ليس حالا فيه • قلت المحمول فى قولنا زيد ومال فى الحقيقة هو الاضافة بين المال وصاحبه أعنى التملك لا المال وهو محمول على زيد وحال فيه (أو بلا واسطة) ذو وفى وله (فهو) أى ما يكون بلا واسطة واحد منها (المقول) أى المحمول (بعلى) بان يقال الحيوان محمول على الانسان

(فهو) أى المحمول بعلى (الحمل) المسمى (بالمواطأة) لتواطأ الموضوع والمحمول فى الصدق وتوافقهما فيه والحمل الاول والحمل المتعارف من أقسام هذا الحمل . وقد يقال حمل المواطات حمل الشئ على الشئ بالحقيقة كحمل الكاتب على الانسان لا حمل الكتابة عليه فإنه ليس محمولاً عليه كذلك بل المحمول عليه مشتق بلا واسطة وهو بواسطة ذوولما كان المتبادر من تقسيم الحمل الى الاشتقاق والمواطآت اشتراكاً بينهما اشتراكاً معنوياً وليس كذلك اذ فى بعض الاشتقاق لا يصدق معنى الحمل المذكور سابقاً لعدم الاتحاد فى الوجود فلا يصدق معنى واحد عليهما فيكون مشتركاً معنوياً فلذا قال (والاشبه) أى الالىق والانسب (ان اطلاق الحمل عليهما) أى الحمل الاشتقاقى والحمل بالمواطأة بالاشتراك اللفظى بمعنى ان لفظ الحمل يطلق تارة على الحمل بالمواطأة وتارة على الحمل بالاشتقاق لأمر مطلق يطلق عليهما فى وقت واحد كما فى المشترك المعنوى فالتقسيم اليهما ليس تقسيماً حقيقياً لكون المقسم فيه معنى مشترك كفى القسمين وهنا ليس كذلك وههنا بحث وهو ان الاتحاد فى الوجود بين المتغايرين غير متصور لان الوجود اما ان يقوم بأحدهما أو بكل واحد منهما أو لا يقوم بأحدهما بل بالمجموع المركب منهما والكل باطل أما الاول فلا تنفاء للاتحاد اذا الوجود لما لم يقسم بالآخر أصلاً فصار معدوماً فابن الاتحاد فى الوجود فيلزم وجود الكل بدون الجزء وأما الثانى فلانه يلزم حلول العرض الواحد فى محلين متعددين وهو محال عندهم وأما الثالث فللزم وجود الكل بدون الجزء اذا الوجود لما لم يقسم بأحدهما من الاجزاء وقام بالمجموع فصار الكل موجوداً بدون وجود الاجزاء على انه لا يمكن اتحاد المتغايرين فى الوجود أصلاً اذا الوجود معنى مصدرى ولا يتمايز هذا المعنى الا بالاضافة الى ما قام به فلما كان قائماً بالمتغايرين صاراً مختلفين متميزاً أحدهما من الآخر فكيف يتصور الاتحاد مع الاختلاف الا ان يقال يجوز ان يكون الشئ غير موجود على الانفراد ووجوداً بالانضمام فجاز ان تكون الاجزاء غير موجودة بالانفراد ووجوداً عند انضمام بعضها مع بعض فى ضمن الكل فتأمل

(اعلم ان كل مفهوم) سواء كان موجوداً أو معدوماً (يحمل على نفسه بالحمل الاول) نحو الانسان انسان بالضرورة اذ مناط الحمل كون المحمول عين الموضوع وهذا المعنى يوجد فيه ومعناه ان مفهوم الموضوع فى حد ذاته ومرتبة ماهيته هو عين الآخر وهذا هو الحمل الاول ومصادق هذه القضية تنفس مرتبة ماهية الموضوع مع قطع النظر عن الوجود فجميع المفهومات الموجودة والمعدومة تحمل على أنفسها بذلك الحمل وقد يفرق بين

المصدق وما صدق عليه بان المصدق ما يكون سببا للصدق عليه بخلاف ما صدق عليه
كما في قولنا زيد قائم المصدق هو القيام وما صدق عليه هو ذات زيد وفي قولنا الله سميع بصير
وزيد انسان المصدق وما صدق عليه واحد هو الذات فقط وقيل حمل جميع الذاتيات على
الذات أيضا من قبيل الحمل الاولى لكون مفهوم الموضوع في حد ذاته هو هذه الذاتيات
فصار حملا اوليا ولك ان تقول ان حمل الذاتيات على الذات من قبيل الحمل الشائع
المتعارف لانه بحسب كون الحمل ذاتيا ينقسم الى حمل بالذات كما عرفت الا ان يقال ان الحمل
الذاتي من حيث انه ذاتي حمل متعارف وأما اذا أخذ جميع ذاتيات الشيء ولم يوجد ما يوجب
التغاير فلا شك في كونه حملا اوليا (من هناك) أى من حمل المفهوم على نفسه حملا
اوليا (تسمع ان سلب الشيء عن نفسه محال) اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري في كل
حال فتقيضه يكون محالا فالانسان انسان سواء كان موجودا أو معدوما وذهب البعض الى
جوازه عند عدم الموضوع اذ ثبوت الشيء له يستدعي وجوده فلا يثبت له شيء عند عدمه
سواء كان نفسه أو غيره فيجوز سلبه عن نفسه عند عدمه . وأجاب البعض عنه بان
الثبوت لنفسه ضروري غير منفك في وقت من الاوقات فلا يتوقف على وجود الموضوع
والقول القيصـل انه ان أريد بالجواز وعدم الجواز عند عدم الموضوع وعدمه
عند وجوده فالنزاع لفظي وان أريد الجواز عند عدم الموضوع وعدم الجواز مطلقا
فالنزاع معنوي فالحق الجواز عند عدم الموضوع لان الثبوت مطلقا يتوقف على وجوده
فاذا كان معدوما لا يثبت له شيء من الاشياء حتى نفسه فيجوز سلبه عنه قال في الحاشية
واما استحالة سلب الشيء عن نفسه بالحمل الشائع فيحتاج الى وجود الموضوع واما المعدوم
فيصح عنه سلب الاشياء سلبا شائعا انتهى حاصله ان الحمل الشائع مناطه اتحاد الوجود
فاذا كان الموضوع موجودا يوجد الحمل الشائع الايجابي ويستحيل سلب الشيء عن نفسه
واما عند عدم الموضوع فيصح السلب فالفرق بين الحمل الاولى والشائع ان الحمل الاولى
يصدق عند وجود الموضوع وعدمه والشائع يصدق عند وجوده ولا يصدق عند
عدمه فيصح سلب الشيء عن نفسه عند عدمه في الشائع وأنت تعلم انه تحكم اذا ثبتت
مطلقا يستدعي وجود الموضوع فعند عدمه يصح السلب في كل من الحملين فالحملان
سيان ولادليل على الفرق بينهما فادعوا به لادليل وهذا هو التحكم (ثم طائفة من
المفهومات) وهي التي يعرض حصـة من مبادئها (تحمل على نفسها) أى على
نفس تلك المفهومات (حملا شائعا) لان عرض مبادئها يستلزم صدق مشتقاتها
عليها ضرورة ان عرض المبدأ للشيء يستلزم صدق المشتق عليه (كالمفهوم) فان

مبدأه هو الفهم عارض للمفهوم اذ معنى المفهوم ما يفهم ويدرك كسائر المعاني فيصدق عليه انه مفهوم فحمل المفهوم على المفهوم حمل شائع متعارف لخروج المحمول عن الموضوع (و) كذا (الممكن العام) يعرض له الامكان العام كما يعرض لغيره فان الممكن العام يصدق عليه انه ممكن عام بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فان عدمه ليس بضروري لكونه من لوازم الماهية وثبوتها للها ضروري (ونحوهما) أى نحو المفهوم والممكن العام من الكلى والشئ والوجود وغير ذلك فان هذه المفهومات تعرض لمبادئها افتتح حمل مشتقاتها عليها (وطائفة) من المفهومات وهى التى لا تعرض حصّة من مبادئها (لا تحمل على نفسها) أى نفس المفهومات (بذلك الحمل) أى بالحمل الشائع (بل تحمل عليها) أى على تلك المفهومات (تقائضها) أى تقائض تلك المفهومات بذلك الحمل (كالجزئى واللامفهوم) فان الجزئى لا يحمل على نفسه بالحمل الشائع لعدم عروض الجزئية المفهومة بل هو كلى اذ مفهوم الجزئى معناه ما يمنع فرض صدقه على كثيرين ولا شك فى كونه هذا المعنى لصدقه على كثيرين وهو زيد وعمر ووبكر وغيرهم من الجزئيات ففهوم الجزئى ليس بجزئى فيصدق عليه تقيضه وكذا اللامفهوم يحصل معناه فى الذهن وهذا هو المفهوم فيصدق عليه انه مفهوم فحمل على اللامفهوم تقيضه وهو المفهوم وقد بين البعض ههنا ضابطه كلية تعلم بها الكميات التى تحمل عليها تقائضها وهى ان كل كلى هو مع تقيضه شامل لجميع المفهومات بالحمل العرضى والا يلزم ارتفاع التقيضين ومن جملة تلك المفهومات نفس الكلى فيجب ان يصدق هو أو تقيضه عليه بهذا الحمل فان كان مبدأ الاشتقاق فيه متكررا النوع فهو من قبيل الاول لان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لشئ يستلزم حمل مشتقه على ذلك الشئ والافهوم من قبيل الثانى لانه اذا لم يكن من هذا القبيل يكون من قبيل حمل الشئ على نفسه ولا شك ان حمل الشئ على نفسه مستلزم بعروض مأخذ الاشتقاق لنفسه فيكون متكررا النوع وهذا خلاف المفروض انتهى وقد توقض بان السرعة عارضة للحركة وليست عارضة للحركة وكذا مبدئية الاشتقاق والمحمولية على المعروض بالاشتقاق والقيام به عارضة لجميع المبادئ وليست بعارضة لمشتقاتها من حيث هى لا بشرط شئ والمشتقة والمحمولية بالمواطأة والاتحاد فى الوجود مع المعروض عارضة للمشتقات وليست عارضة للمبادئ فتأمل (ومن ههنا) أى من أجل ان كل مفهوم من المفهومات يحمل

على نفسه بالحل الاول وتقيضها بحمل على نفسها بالحل الشائع وبعضها لا يحمل على نفسه بذلك الحل بل تحمل عليها تناقضها (اعتبر في التناقض) أى في كون أحدهما تقيضا للآخر (اتحاد نحو الحل) أى ما يكون محمولا في أحدهما يكون محمولا في الآخر بذلك الحل فلا يلزم اجتماع التقيضين كما عرفت في قولنا الجزئى جزئى والجزئى لاجزئى وكذا اللام مفهوم مفهوم ولا مفهوم لتغاير نحو الحل فيهما اذا الاول حمل أولى لكونه حمل الشئ على نفسه والثانى حمل شائع لكونه فردا من تقيضه فاختلاف في نحو الحل فلذا يتصادقان ولا يتناقضان (فوق الوحدات الثمانية الذائعات) المشهورات هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المشهور اشتراط الوحدات الثمانية في التناقض وليس نحو الحل داخل فيها وجه الدفع ان اتحاد نحو الحل لابد من اشتراطه في التناقض والا يلزم اجتماع التقيضين كما عرفت فهو معتبر وان كان غير مشهور فهو فوق المشهورات . فان قلت ان عدم العدم المطلق تقيض العدم المطلق وفرد منه فيلزم التدافع اذا فردية تقتضى الحل والتناقض يقتضى امتناعه . قلت ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو غير محمول على عدم العدم بل هو مقابل له فلا يكون العدم فردا منه اذ سلب الوجود المطلق انما يتحقق اذا ارتفع جميع انحاء الوجود وسلب السلب لا يتحقق الا اذا كان تحقق جميع انحيائه أو تحقق البعض وانتفى البعض فلا يصدق السلب المطلق بالمدكور على سلب السلب فكيف يكون فردا منه فحالا عدم العدم والعدم المطلق يكونان متغايرين اذ محل الاول هو الوجود ومحل الثانى هو المعدوم الذى ارتفع جميع انحاء وجوده وان كان بمعنى السلب الغير المضاف الى الوجود فهو محمول غير مقابل له وعدمه ليس تقيضا له لا مكان اجتماعهما في محل واحد فظهر ان ما هو تقيض ليس بفرد وما هو فرد ليس بتقيض والاشكال بان لعدم تقيضين الوجود وعدم العدم وتقرر ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين مدفوع بان تقيض العدم الوجود وعدم العدم ليس تقيضا بل تقيض الوجود العدم اذا عدم لا يضاف حقيقة الا الى الوجود (وههنا) أى في مقام الحل (شك) اعتراض (وهو) أى الشك (ان الحل محال) ليس بممكن (لان مفهوم ج) الموضوع في كل ج ب (عين مفهوم ب) المحمول فيه بان يكون المراد بـ ج عين ما هو المراد بـ ب سواء كان عينية الذات أو المفهوم فاندفع القول بان هذا الاحتمال لا يمكن بعد دخول الكل لكونه لاحاطة الافراد فاذا صارت الافراد ملحوظة في الموضوع ومرادة منه فابن احتمال ارادة المفهوم منه ههنا

وجه الدفع ظاهر بما عرفت من ان المراد انه اذا قيل بدون الكل يكون مفهوم ج عين مفهوم ب (أو غيره) أى غير مفهوم ب (والعينية) المذكورة في الشق الاول (تنافي المغايرة) المعتبرة (في الحمل) و (المغايرة) المذكورة في الشق الثانى (تنافي الاتحاد) المعتبر في الحمل وكلاهما مناطا للحمل فاذا انتفيا انتفى الحمل فصار محالا أورد عليه ان قولكم الحمل محال مشتمل على الحمل لكون المحال فيه محمولا على الحمل فيلزم ابطال الشئ بنفسه وهو باطل ويجاب عنه بان هذا القول ليس على معناه الايجابى بل المراد منه ان الحمل ليس بنفسه أو ليس بممكن فيا الحمل السلبى يبطل الحمل الايجابى فلا يكون ابطال الشئ بنفسه فافهم (وحله) أى حل الشك (ان التغاير من وجه) أى بوجه من الوجوه (لا ينافي الاتحاد من وجه آخر) منها حاصله انه ان أريد بعينية أحدهما لا آخر عينية بالذات بحيث لا يكون بينهما تغاير أصلا بوجه من الوجوه فلا شك في استحالة الحمل لاشتراط التغاير فيه وان أريد بالتغاير بغيرية أحدهما عن الآخر بحيث لا يكون بينهما اتحاد أصلا فلا شك في كونهما منافيين لاتحاد المشروطة في الحمل لكن يختار ههنا شق ثالث سوى الشقين المنافيين للحمل وهو العينية من وجه والتغيرية من وجه آخر وهو مناط الحمل اذ لا منافاه بين هذه المغايرة والاتحاد لاجتماعهما في محل واحد فرجع الحمل الى منع الحصر بين الشقين واختيار شق ثالث لا محذور فيه . فان قلت ان التغاير من وجه كما لا ينافي الاتحاد من وجه كذلك الاتحاد من وجه لا ينافي التغاير من وجه ومناط الحمل كلاهما فلم ترك المصنف رحمه الله تعالى الا آخر . قلت اذالم يكن أحدهما منافيا للآخر يفهم ان الآخر أيضا لا يكون منافيا له فاعقد على التلازم على ان مناط الحمل والمقصود منه هو الاتحاد بين المتغايرين فتعرض لعدم منافاة التغاير له (نعم يجب) في الحمل (ان يؤخذ) المحمول فيه (لابشرط شئ) وهو مفهومه من حيث هو هو لا افراد (حتى يتصور فيه) أى في المحمول (أمران) وهو الاتحاد والتغاير لانه اذا أخذ بشرط شئ فهو اعتبار الاتحاد لا يمكن فيه التغاير واذا أخذ بشرط لا شئ فهو اعتبار التغاير لا يمكن فيه الاتحاد وهما لا يصلحان للاتحاد والتغاير المعتبرين في الحمل فلا بد من أخذ المحمول بحيث يصلح لهما وهو مرتبة لا بشرط شئ فالمحمول في هذه المرتبة يكون مغاير للوصوع بحسب المفهوم لاجتماعه ومتحد معه بحسب الوجود لانه لا يمكن ان يوجد معهما الا بان يتحصلا ويتحد مع الموضوع سواء كان الاتحاد ذاتيا أو عرضيا ويمكن ان يكون جواب سؤال مقدر وهو ان الحمل الاولى لا يتصور فيه

التغاير مثل الانسان انسان فلا يدخل في الحمل لا بشرط التغاير من وجهه والاتحاد من وجهه فيه تقر برالجواب ان المحمول في الحمل لابد ان يؤخذ لا بشرط شئ ليتصور فيه أمران فالانسان المأخوذ من حيث كونه محجولا مغاير بحسب المفهوم له من حيث كونه موضوعا وهذا القدر من التغاير يكفي للحمل كما عرفت سابقا (والمعتبر في صدق الحمل المتعارف صدق مفهوم المحمول على الموضوع) أي اتحاده معه بان يكون المحمول ذاتيا للموضوع كما في قولنا كل انسان حيوان أو يكون المحمول وصفا قائما بالموضوع بان يكون مبدءا اشتقاقه وصفا قائما بالموضوع ومنضمما اليه كالسواد والبياض في قولنا الجسم اسود وأبيض أو يكون المحمول وصفا منتزعا من الموضوع لا منضمما اليه (بلاضافة) أي بلا تعلق أمر آخر في انتزاعه وبلا مقايسة بينه وبين شئ آخر كما في قولنا أربعة زوج أو يكون المحمول وصفا منتزعا (باضافة) بان يعتبر في انتزاعه عن الموضوع أمر آخر كما في قولنا السماء فوقنا (فثبوت زوجية الخمسة) بناء على ان المفهومات التصورية كلها موجودة في نفس الامر (لا يستلزم) هذا الثبوت (صدق قولنا الخمسة زوج) لانتفاء ما هو معتبر في صدق المحمول على الموضوع هذا دفع توهم عسى ان يتوهم مما تقر عندهم من ان كل مفهوم متصور موجود في نفس الامر كما سنبين في بحث القضايا وزوجية الخمسة أيضا مفهوم من المفهومات يكون متصورا موجودا في نفس الامر فيلزم صدق قولنا الخمسة زوج لكونه مطابقة للحكي عنه في نفس الامر وهذا هو الصدق مع انه كاذب وكذا يلزم صدق سائر القضايا الكاذبة وجه الدفع ان صدق الحمل لا يكون الا اذا تحقق مبدءا المحمول في الموضوع في نفس الامر بان يكون ذاتيا له أو وصفا قائما به منضمما اليه أو منتزعا عنه باضافة أو بلاضافة وتحقق المفهوم في نفس الامر بدون هذا الاتحاد المذكور لا يكفي لصدق الحمل ولا تكون قضايا صادقة ما لم يكن فيها المحمول بهذا الاتحاد المذكور وكلها منتف في قولنا الخمسة زوج وانما هو اختراع محض لان مبدءا المحمول بمحض الاختراع ولا تصالح الخمسة في نفس الامر لا نزاع الزوجية فهو كاذب وصدقها باعتبار هذا الاختراع لا كلام فيه ولا يضرنا بخلاف زوجية الاربعه فانها منتزعة في نفس الامر فيكون قولنا الاربعه زوج صادق في نفس الامر (الرابع) من المباحث (وفيه) أي في الرابع (نكات) أي تحقيقات (دقيقة) النكات بكسر النون جمع نكته بالضم وهي الدقيقة التي تستخرج بدقة النظر وفي القاموس النكته ان يضرب في الارض بقصب فتؤثر فيها ولا يخفى مناسبة الدقيقة لهذا المعنى لتأثيرها

في النفوس أو لخصولها له بحالة فكرية شبيهة بالنكت ويقال لها اللطيفة أيضا إذا كان تأثيرها في النفوس بحيث يورث نوعا من الانبساط (الاولى) من النكات (ثبوت شيء لشيء) في ظرف أي ظرف كان من الخارج أو الذهن (فرع فعلية) أي تقرر ما ثبت ذلك الشيء له (ومستلزم لثبوته) أي ثبوت ما ثبت له (في ذلك الظرف) أي ظرف الثبوت فإن كان خارجا يستلزم ثبوت ما ثبت له فيه وإن كان ذهنيا يستلزم وجود ما ثبت له فيه فالخاصة أن ثبوت الشيء للشيء ليس فرعاً لثبوت ما ثبت ذلك الشيء له بأن يكون وجود المثبت له أولا ثم ثبت ذلك الشيء له بل فرع لفرعية المثبت له وتقريره بأن يكون متقدرا محصلا أولا ثم ثبت له الشيء فإلم يتقرر لا يتصور الثبوت له ومستلزم للثبوت أي يقتضي أن يكون المثبت له ثابتا في ظرف الثبوت وإن لم يكن ثبوته مقدما وهذا خلاف ما هو المشهور بين الجهم - وروى أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له قال في الحاشية المنهية المشهور أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له وتنقض بالوجود والالزام أن يكون لشيء واحد وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض ومن ههنا أنكر العلامة الدواني الفرعية وسلم الاستلزام والحق كما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار الثبوت فإن الوجود من حيث أنه صفة بعد الأمر الموجود فإن مرتبة العارض أي عارض كان بعد مرتبة المعرض وإن كانت بعدية لا بالزمان بل بالذات فتدبر انتهى حاصله أن ما هو المشهور من فرعية الثبوت ينقض بالوجود بأن ثبوت الوجود لشيء كقولنا زيد موجود مثلا لو كان فرعاً لثبوت ما ثبت له وهو زيد فلا بد من وجود زيد أولا يثبت له الوجود كما هو معنى الفرعية فذلك الوجود إما عين الوجود الثابت له أو غيره والاول محال للزوم تقدم الشيء على نفسه والثاني أيضا محال لأن الوجودي الذي هو غير الوجود الثابت له أيضا يكون ثابتا له فلا بد لثبوته من وجود آخر قبله ليكون هذا فرعه وهكذا إلى غير النهاية فيلزم أن يكون لشيء واحد وهو زيد مثلا وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض ولورود النقض أنكر المحقق ملاجل الدواني الفرعية وسلم الاستلزام والحق كما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار الثبوت لدفع النقض وبقاء القاعدة بقدر الامكان وثبوت الوجود وإن لم يكن فرعاً لثبوت الأمر الموجود لكنه فرع لتقريره لأن الوجود من حيث أنه صفة يكون بعد الأمر الموجود لكونه عارضا ومرتبة العارض أي عارض كان وجودا أو غيره تكون بعد مرتبة المعرض وإن كان بعدية لا بالزمان بأن يكون المعرض في الزمان المتقدم والعارض في الزمان المتأخر بل

يكون بعدية بالذات بان تكون مرتبة المهر وض متقدمة على مرتبة العارض عند العقل وان كانا في زمان واحد واعترض بان القول بفرعية الفعلية ينتقض بالذاتيات فان ثبوتها بالذات ليس فرعاً لتقررهما والا يلزم تقرر الذات بدون الذات وانسلاخها عن نفسها وهو باطل وكذا ثبوت بعض الاواحق المتقدمة على الوجود والتقرر ليس فرعاً لفعلية ما ثبت له كالامكان والاحتياج والوجوب بالغير فان الشئ ممكن سواء تقرر في الذهن أولا وما أجيب عنه بان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلباً بسيطاً فلا ثبوت فيه وان كان يدفع النقض عن الامكان لكن لا يدفع عن الاحتياج والوجوب بالغير الا ان يقال انهما من المعقولات الثانية وهو في حيز الخفاء لا ناعلم بالضرورة ان الذهن ليس شرطاً ونظر فالمر وض هذه المفهومات فان المحتاج محتاج وان لم يوجد في الذهن ولا يخفى عليك انه اذا كان كذلك فلا استلزام ايضاً ينتقض بثبوت هذه العوارض لا تصاف المفهومات بها وان لم يوجد في الذهن ولا في الخارج • وقد يجاب عن النقض بالذاتيات بان ثبوت شئ "لشئ" على وجهين تعبيرى وهو ان يكون في الحكاية بحسب مجرد الترجمة والتعبير وواقعي وهو ان يكون في درجة المحكى عنه فالقضايا التي يكون الثبوت فيها في المرتبتين يكون فرعاً فيما كافي الاوصاف الانضمامية كقولنا الجسم اسود والتي ليس فيها الثبوت فيما بل في الترجمة والتعبير فقط دون المحكى عنه والواقع ففيها يكون فرعاً في مرتبة الحكاية وفرعية الوجود والذاتيات من هذا القبيل اذ ليس في الخارج الانفس الموحود بحيث يصح عنه انتزاع الوجود وكذا ليس في الواقع الا ذات واحدة بعينه هي الذاتيات وليس بينهما ما تغاير أصلاً حتى يثبت أحدهما الا آخر فقولنا الانسان حيوان مسبوق بتقرر المثبت له وجوده في الواقع فلا يلزم تقرر الماهية بدون الذاتيات بل الحكاية مسبوقه بمرتبة المحكى عنه وقد تنخص القاعدة بالاوصاف الانضمامية ويعتذر عن عمومها في الفن بان العموم باعتبار افراد موضوع القاعدة لا العموم باعتبار شمولها له ولغيره • وقد يقال ان الربط الايجابي مطلقاً يقتضي الفرعية وان لم يوجد في البعض باعتبار خصوصية الطرفين (فنه) أي من الثبوت أو من الشئ (ما ثبت) مامصة درية على الاول فلا يحتاج الى حذف المضاف ليكون تكلفاً فاندفع ما قيل ان ربط ما ثبت على الاول يحتاج الى التكلف وموصولة على الثاني والظاهر الاول بدلالة السياق والسباق (لامر ذهني) أي موجود حاصل في الذهن (محقق) أي بلا فرض فارض كقولنا الانسان كلي وهذا اذا أريد بالامر الذهني الموضوع وأما اذا أريد بالامر الذهني المحمول فكما قيل

فيحتمل ان يراد من ما الموصولة الثبوت و بالامر الذهني المحمول فالمعنى ان من الثبوت
 ثبوت الامر ذهني اى المحمول قائم بالموضوع في الذهن قياما انضماميا أو انتزاعيا (وهي)
 اى الثبوت وتأنيث الضمير لرعاية الخبر (الذهنية) اى القضية الذهنية وتسميتها
 باعتبار وجود الثبوت الذي فيها في الذهن المحقق لتحقيق موضوعها في الذهن بفرض
 فارض واعتبار معتبر (أو) ثبت لامر ذهني (مقدر) اى لا مقرر وفرض
 وجوده في الذهن كقولنا شريك الباري ممتنع وغير ذلك من الكليات التي لا افراد لها في
 الخارج ولا في الذهن بدون الفرض (وهي) اى ما يحكم فيه بالثبوت لامر مقدر .
 القضية (الحقيقية الذهنية) ولو اريد من المقدر المذكور في تعريفها المعنى الاعم
 وهو ما لم يعتبر فيه التحقق فطابقها خصوص تقرر الموضوع ووجوده الذهني سواء كان
 محققا او مقدر بخلاف الاول فانها مخصوصة بخصوصية وجود الموضوع محققا في الذهن
 وهذا هو الحقيقة للقضية الذهنية فلذا سميت بها والظاهر انها مقابلة للاول والحكم فيها
 على مقدر فقط لا على الاعم (أو) ثبت (لامر خارجي) اى موجود في الخارج
 (محقق) اى بفرض فارض (وهي) اى هذه القضية (الخارجية) لوجود
 موضوعها فيه نحو الانسان كاتب (أو) ثبت لامر خارجي (مقدر) اى وجد
 في الخارج باعتبار فرض الفارض ولا يكون محققا كما هو الظاهر أو أعم منهما (وهي)
 اى هذه القضية (الحقيقية الخارجية) نحو كل عتقاء طائر (أو) ثبت (لامر مطلبا)
 أعم من ان يكون في الذهن أو في الخارج محققا أو مقدرا (وهي) اى هذه القضية
 (الحقيقية على الاطلاق) لاطلاق الموضوع فيه (كالقضايا الهندسية) اى المبحوث
 عنها في علم الهندسة كقولنا كل مثلث قائم الزاوية يكون مربع وترها مساويا لمربع
 ضلعيه (أو الحسابية) اى المبحوث عنها في علم الحساب نحو العددا زائد أو ناقص
 أو مساو قال الاستاذ المحقق قدس سره ان الاقسام ههنا ترتقي الى تسعة حاصلة من ضرب
 ثلاثة هي الوجود المحقق والمقدر وأعم منهما في ثلاثة وهي الذهن والخارج والاعم منهما
 والمصنف رحمه الله تعالى ذكر منها خمسة وأسقط الاربعة انتهى وتفصيل الاقسام بانه
 ما ثبت لامر ذهني محقق أو لامر ذهني مقدر أو مر ذهني أعم من المحقق والمقدر أو ثبت
 لامر خارجي محقق أو مقدر أو أعم منهما أو لامر خارجي أو ذهني محقق أو لامر خارجي أو ذهني
 مقيد أو لامر أعم من الخارج اى الذهني المحقق والمقدر والمصنف رحمه الله تعالى ذكر
 الاول والثاني والرابع والخامس والتاسع وأسقط الاربعة وهي الثالث والسادس

والسابع والثامن الا ان يراد بالمقدر في الاولين على طريق عموم المجاز مالا يكون محققا فقط فيشمل المقدر فقط والاعم الشامل للمحقق والمقدر ويراد بالاطلاق اعم من ان يكون بالنظر الى المحقق في الطرفين والمقدر فيهما أو الاعم منهما وان كان التمثيل للقسم الآخر فافهم وقد تقسم العملية الى البتية وغير البتية لان ما حكم فيها باتحاد المحمول للموضوع بالفعل سميت عملية بتية وان حكم فيها باتحاد المحمول للموضوع على تقدير انطباق عنوان الموضوع على فرد وان كان ممالا يحصل الابتقر رما هيبة الموضوع ووجودها سميت عملية غير بتية . فان قلت هذه هي الشرطية . قلت مساوية الصديق للشرطية لارجحة اليها والفرق بين البتية وغير البتية ان الاول يستدعي تقرر الموضوع ووجوده بالفعل بخلاف الثاني فانه يستدعي وجود الموضوع على تقدير انطباق عنوانه عليه لا بالفعل فالاولى بالنظر الى استيعاب التقسيم اعتبار هذه القضية أيضا فافهم ولما فرغ من بيان حال الايجاب شرع في بيان حال السلب فقال (أما) صديق السلب (مطلقا لا يستدعي وجود الموضوع) زمان بقاء الحكم لافي الذهن ولا في الخارج واما عند تحقق الحكم فلا بد من تصوّره وحصوله في الذهن (بل قد يصدق) السلب (بانتفاءه) أي بانتفاء وجود الموضوع في الذهن أو في الخارج كقولنا شريك الباري ليس بموجود . فان قلت ان القضية لا بد فيها من عقد الوضع المشتمل على عقد الخلل اذهو عبارة عن حمل عنوان الموضوع على ذاته بالفعل أو بالامكان فصارت كيبا جزئيا ايجابيا وهو يستدعي الموضوع والسالبة كالموجبة في استدعاء وجود الموضوع باعتبار عقد الوضع وان كانت مغايرة لها باعتبار عقد الخلل . قلت ان عقد الوضع ليس فيه تركيب جزئي اذا طرأ القضية الجزئية مادامت أطرافها قائما ليس فيها الحكم أصلا لم يعتبر الحكم والحكم انما يعتبر بالنسبة الاتحادية بين الطرفين وفي المحصورات لما كان الموضوع الطبيعة المنطبقة على الافراد فيلاحظ بانطباق الطبيعة عليها تركيب في عقد الوضع وهو تركيب تقييدي توصيفي وهو لا يقتضي وجود الموصوف مالم يتغير الحكم أو مالم يحكم بتحقيقه ونفس ملاحظة هذا التركيب لجملة عنوانه الملاحظة شيء آخر والحكم عليه بايجاب أو سلب لا يقتضي وجود الموصوف كما اذا قلنا الذي هو شريك الباري ليس بموجود ولا يستلزم تحقق ما هو شريك الباري فلا حاجة الى تخصيص عدم استدعاء السلب بوجود الموضوع بالتضاياب الشخصية والطبيعة بل المحصورات أيضا لا تقتضي وجوده (نعم تحقق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون) ذلك التحقق (الوجود) أي وجود الموضوع (فيه) أي

في الذهن (حال الحكم فقط) هـ. هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان ما لا وجود له أصلاً فكيف يحكم عليه اذا الحكم على شئ سواء كان بالايجاب أو بالسلب لا يتصور ما لم يعلم ذلك الشئ فالحكم فرع العلم فلا بد في السلب أيضاً من علم الموضوع ووجوده في الذهن فلا يصح القول بان السلب لا يستدعي وجود الموضوع وحاصل الجواب ان تحقق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون بدون وجود الموضوع في الذهن حال الحكم فالموجبة والسالبة سيان في استدعاء وجود الموضوع في الذهن حال الحكم وانما قلنا بالفرق بينهما في الصدق وبقاء الحكم فالسالبة صادقة وان لم يبق وجود الموضوع فان زيد ليس بقائم صادق وان لم يكن زيد موجوداً بخلاف الموجبة فانها تستدعي وجود الموضوع حال الحكم وبقائه فلا تصدق عند انتفائه . لا يقال اذا كان وجود الموضوع في السالبة حال الحكم ضرورياً فيلزم مساواة الموجبة الذهنية والسالبة الذهنية فلا يبقى الفرق بينهما في القضايا الذهنية . لانا نقول الفرق بينهما ان السالبة لا بد فيها من وجود الموضوع حال الحكم في الذهن فقط لا مادام السلب بخلاف الموجبة فانها تستدعي وجوده مادام الايجاب فافهم (الثانية) من النكات (المحال) أى ما كان وجوده مممتعا (من حيث هو) أى المحال (محال) أى نفس حقيقته من حيث هي من غير اعتبار أمر آخر معه (ليس له) أى للمحال (صورة في العقل) اذ لو كان له صورة غيبية يلزم انقلاب الماهية اذ كل ما تكون له صورة في العقل يكون موجوداً فيه وكل ما هو موجود في العقل موجود في نفس الامر اذ الوجود في النفس الامرى كناية عن موجودية الشئ في حد ذاته لان الامر كناية عن نفس ذلك الشئ واذا كان موجوداً في نفس الامر صار ممكناً فيصير المحال ممكناً هذا هو الانقلاب (فهو) أى المحال من حيث انه محال (معدوم ذهنياً وخارجاً) أى ليس موجوداً في الذهن ولا في الخارج اذ الوجود فيهما مأوفى أحدهما من خواص الممكن (ومن ههنا) أى من ان المحال من حيث هو محال ليس له صورة في العقل (بسنيين) أى يظهر (ان كل موجود في الذهن حقيقة) أى بنفسه لا بوجهه (موجود في نفس الامر) اذ المحال اذا لم يكن موجوداً في الذهن لم يكن موجوداً فيه أيضاً فلا يكون موجوداً فيه الا ما هو ممكن ووجود الممكن وان كان في الذهن فهو من افراد وجود النفس الامرى لانه موصوف بالامكان في نفس الامر فله وجود كذلك فنفس الامر أعم مطلقاً من الوجود في الذهن قال في الحاشية المنهية وما قالوا ان الموجود في الذهن أعم من وجه من الوجود في نفس الامر فلعل تأويله ان الكواذب كالعلم بزوجية الثلاثة مثلاً لما كان تحققها

بعض الاختراع والتعمل لم تكن موجودة في حد ذاتها إلى مع قطع النظر عن ذلك الاختراع والتعمل بخلاف الصواب فانها موجودة وبمنشأ انتزاعها مع قطع النظر عن الاختراع والتعمل فتأمل انتهى - حاصله ان ما قالوا من ان النسبة بين الموجود في الذهن والموجود في نفس الامر عموم وخصوص من وجه ليس على ظاهره ليكون منافيا لما يفهم من قول المصنف رحمه الله تعالى من ان كل موجود في الذهن موجود في نفس الامر ان بينهما النسبة عموم وخصوصا مطلقا بل مأول بان الكواذب مثلالا كان تحققاتها بعض الاختراع والتعمل من العقل لم تكن موجودة في حد نفسها اذ وجودها في النفس الامر عبارة عن موجوديتها بدون الاختراع والتعمل فالـكـواذب المخترعات موجودة في الذهن وليست موجودة في نفس الامر واما الصواب فلكون منشأ انتزاعها موجودا بدون هذا الاختراع صارت موجودة في نفس الامر واما اذا أريد بالوجود في نفس الامر نفس موجودية الشيء سواء كان باختراع العقل والتعمل أولا فلا شك في عمومته مطلقا من الموجود في الذهن فحينئذ يكون كل موجود فيه موجودا في نفس الامر فالخاصل ان نفس الامر يطلق على معنيين الاول نفس موجوديته مع قطع النظر عن الاختراع والتعمل والثاني نفس موجوديته ولو كان باختراع فالاول أعم من الموجود في الذهن من وجه اذ المخترعات الذهنية وجودها في الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع ومادة التصديق والتفارق في نفس الامر عن الذهن ظاهرة واما الثاني فهو أعم من الموجود في الذهن مطلقا وعند المصنف رحمه الله تعالى لما كان الوجود بالاختراع والتعمل وجودا فرضيا لا وجودا ذهنيا فاما كان محالاً ~~بـ~~ يمكن وجوده في الذهن ففي الذهن لا يكون الا الممكن وهو موجود في نفس الامر فظهر ان كل موجود في الذهن موجود في نفس الامر قال أستاذنا الأستاذ قدس سره لا يخفى ضعف هذا التأويل والصواب ان للواقع ونفس الامر معنيين عندهم الاول كون المحكي عنه بحيث تصح عنه الحكاية وهو المعتبر في صدق القضايا وهو أعم من وجه من الوجود في الذهن بحسب التحقق والثاني كون الشيء في نفسه ولو بعد انتزاع العقل وهو أعم مطلقا من الوجود في الذهن بحسب الصدق (فلا يحكم عليه) أي على المحال هذا تقر يع على ما مر من عدم وجود المحال ذهنا وخارجا (ايجابا بالامتناع) بان يثبت الامتناع لهذا المحال كما في قولنا شريك الباري ممتنع (أو سلبا بالوجود) بان يسلب الوجود عن المحال كما في قولنا شريك الباري ليس بوجود حاصل هذا الكلام سؤال وجواب تقرير السؤال ان القضايا التي محولاتها منافية

للوجود كشر يك الباري ممتنع واجتماع التقيضين محال والمجهول المطلق ممتنع عليه
الحكم موجبا والايجاب يقتضى وجود الموضوع وموضوعاتها ليست بموجودة لانها
محالات والمحال من حيث انه محال ليس له صورة في العقل فيمتنع ان يحكم على هذا
المحال بحكم يجابى صادق أو كاذب وسلبى كذلك اذا الحكم اما على الافراد وهى ليست
بموجودة واما على المفهومات ففهوماتها موجودة في الذهن فكيف يحكم عليها بسلب الوجود
عنها وأشار الى الجواب بقوله (الاعلى أمر كلى اذا كان من الممكنات تصوره) أى
تصور ذلك الأمر الكلى بان يفرض العقل هذا الأمر الكلى عنوانا ومرتآة لذلك المحال
فيسرى الحكم منه الى المحال (وكل محكوم عليه بالتحقيق) كما عرفت في تقسيم
القضية باعتبار الموضوع (هى) أى المحكوم عليه والتأنيث باعتبار الخبر (الطبيعة
المتصورة) الحاصلة في الذهن (وكل متصور ثابت) في نفس الأمر لكونه متصفا
بالشيئية والمفهومية (فلا يصح عليه) أى على الثابت في نفس الأمر (الحكم من
حيث هو هو) أى من حيث انه متصور ثابت بالامتناع بانه ممتنع وجوده (وما يحذو
حذوه) أى ما يقوم مقام الامتناع كالعدم واللاشى واللا يمكن بان يقال معدوم أو
ليس بشئ أو ليس يمكن اذا المتصور موجود وشئ ويمكن فكيف يحكم عليه بامتناع وجوده
وعدم الشيئية والامكان (نعم اذا لوحظ) هذا المتصور (باعتبار جميع موارد تحققه
أو بعضها) أى بعض الموارد (ويصح عليه) أى على هذا المتصور الكلى (الحكم)
ايجابا (بالامتناع مثلا) باعتبار عدم تحقق الموارد (فالامتناع ثابت للطبيعة)
لكونها محكوم عليها بالذات (وذلك) أى الامتناع صادق (بانتفاء الموارد كلها أو
بعضها) حاصل الجواب ان الحكم في هذه القضايا على طبيعة الموضوع المتصورة
الثابتة في الذهن وهى أمر كلى يمكن تصوره ويصلح للحكم فهى محكوم عليها بالامتناع وما
يقوم مقامه وصدق هذا الحكم باعتبار عدم تحقق موارد هذا الأمر الكلى فصحة
الحكم باعتبار وصدق الامتناع باعتبار آخر فاجاب الامتناع لا ينافى وجوده باعتبار
مفهومه الكلى فالقضية الموجبة صادقة مع منافية المجهول لوجود الموضوع في نفس
الأمر (وحينئذ لا اشكال بالقضايا التى محولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع
واجتماع التقيضين محال والمجهول المطلق ممتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق يقابل
الموجود المطلق) واذا عرفت ما حققت سابقا فلا يبقى الاشكال بهذه القضايا اذ يجاب
بان هذه القضايا موجبات وموضوعاتها موجودة في الذهن باعتبار مفهوماتها الكلية

وثبوت المحمول لها باعتبار عدم تحقق موارد هذه المفهومات في نفس الامر فافتضاء الوجود والامتناع باعتبار بن والاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في ذات واحدة من جهتين مختلفتين هذا الجواب على طريقة القدماء اذا المحكوم عليه عندهم هي الطبيعة كما عرفت وأورد عليه ان المحكوم عليه بالذات في هذه القضايا اما عنوان الموضوع الثابت في الذهن او المعنوي المنطبق على الافراد وكلاهما باطلان أما الاول فلانه ثابت موجود في الذهن كيف يحكم عليه بالامتناع وأما الثاني فلكونه غير موجود ولا يصلح للحكم الايجابي اذ وجود الطبيعة ليس الا في ضمن الافراد فاذا انتفت الافراد برأسا لم توجد الطبيعة أصلا ولا بد في الايجاب من وجودها . لا يقال ان الامتناع بحسب الانطباق على موارد التحقق ثابت للطبيعة من حيث هي حقيقة وبالذات وهي تصلح للحكم بالامتناع وان لم توجد افرادها اذا انتفاء الافراد لا يوجب انتفاء الطبيعة حقيقة . لا نأقول هذا في حكم الوصف بحال المتعلق ووصف الشيء بحال المتعلق وان جعل وصف ذلك الشيء حقيقة لكنه تابع لاتصاف متعلقه بوصف نحو ز يد ضرب غلامه فالضرب وان جعل بحسب الظاهر وصفا لزيد لكنه تابع لاتصاف غلامه بالضرب أولا فكون الطبيعة متصفة بالامتناع باعتبار موارد التحقق يقتضي اتصاف تلك الموارد أولا بهذا الوصف فيلزم وجودها والاينهم أساس استلزام الاتصاف بوجود الموصوف حقيقة ولا يذهب عليك ان كون المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق خارج عن البحث اذ الكلام في القضايا التي محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها والمحمول في هذه القضية ليس كذلك نعم يتوجه الاشكال عليه بانه قضية موجبة والموجبة تستدعي وجود الموضوع والموضوع ههنا هو المعدوم المطلق وهو ليس بوجود فيلزم كذبها مع انها صادقة ويمكن ان يقال ان المحمول في قولنا المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق ينافي الموضوع لان المعدوم من حيث انه متصور الوجود في الذهن فرد من الوجود المطلق لا مقابل له قال في الحاشية مفهوم المعدوم من حيث هو مع قطع النظر عن الموجود في الذهن مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور الوجود في الذهن فرد منه ولا استحالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو وهو ومن حيث حصوله في الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثيرة انتهى (وأما الذين) أي على طريق التأخرين الذين (قالوا ان الحكم على الافراد حقيقة) لا على الطبيعة فلا مساغ لهذا الجواب في دفع الاشكال على مذهبهم (فهم) أي من التأخرين (من قال) في

جواب هذا الاشكال وهو شارح المطالع ومن تابعه (انها) أى القضايا التى محمولاتها منافية لموضوعاتها (سوالب) لا موجبات قال شارح المطالع فان هذه القضية يرجع مصلها الى السلب وهو لا شئ من شريك البارى بممكن الوجود (ولا ريب انه) أى القول بانها سوالب تحكم أى دعوى بلا دليل وهو غير مسموع اذا أحد الشيثين اذا نسب الى الآخر كما فى هذه القضايا يحكم العقل بينهم ما بالايجاب وتأويل الموجبة بالسالبة لا يقتضى كونها سالبة اذ يمكن هذا التأويل فى جميع الموجبات كزبد قائم بان يقال فى قوة قولنا زيد ليس بقاعد فيرجع جميع الموجبات الى السؤالب واذا كانت غير مقتضية لوجود الموضوع بحسب الرجوع فلا يقتضى أحد من الموجبات لوجود الموضوع ولا ريب انه تحكم قال فى الحاشية لو كان كذلك يمكن ارجاع كل قضية اليها فلا خصوصية والحكم فيها بوقوع النسبة والارجاع الى السلب تعسف انتهى ولك ان تقول ان مراد شارح المطالع ان هذه القضايا لما كانت محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها صارت فى قوة السالبة وان كانت بحسب ظاهر الحكم موجبات ولا يلزم من كونها فى قوة السالبة ورجوعها اليها كون جميع الموجبات كذلك اذ منافات المحمول لوجود الموضوع مرجح لهذا التأويل بخلاف سائر الموجبات فانها ليس فيها ضرورة ملجئة الى هذا التأويل فهى تكون على حالها وان أمكن ارجاعها اليها فافهم . فان قلت ان السالبة أيضا تقتضى وجود الموضوع حال الحكم اذ لا بد للحكم مطلقا من تصوره وهذا هو الوجود فى الذهن والمحال من حيث انه محال ليس له صورة فى الذهن فكيف يحكم عليه بالسلب فلا تكون سالبة أيضا . قلت للموضوع وجودان وجود ذهني يقتضيه مطلق الحكم هو تصوره بوجه يغير المحمول ولو اعتبارا والافلاجل وهو مشترك بينهما ووجوداتحادى يقتضيه الايجاب وبه يتحددان ذاتا فى نفس الامر خارجا وذهنا وهو مختص بالايجاب ومناط لصدقه . لا يقال لو لم يعتبر وجوده فى السالبة ارتفع التناقض لاجتماعهما بصدق الايجاب على الافراد والسلب عن غيرها وان اعتبار ارتفاع التناقض أيضا لارتفاعهما عند عدمه . لانا نقول اننا نختار الشق الاول وهو ان وجود الموضوع ليس بمعتبر فى السالبة ويصدق معه وبدونه فاذا ورد الايجاب على الافراد الموجدة فالسلب الذى تقيضه هو الرفع عن ذلك الوجود فلا اجتماع ويصدق عند عدمه أيضا لانه أعم فلا ارتفاع فافهم (ومنهم) أى من بعض المتأخرين (من قال) وهو العلامة التفتازانى (انها) أى هذه القضايا (وان كانت موجبات) كما هو الظاهر لكن حالها كحال السؤالب (لا تقتضى الاتصو والموضوع حال الحكم)

لاحال بقاءه (كما في السوالب) فان تحقق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون الوجود الموضوع فيها حال الحكم فقط من غير فرق بين هذه الموجبات والسوالب في عدم اقتضاء وجود الموضوع (ولا يخفى على العاقل انه) أى القول باقتضاء هذا الإيجاب تصور الموضوع حال الحكم كالسوالب (يصادم) أى يدافع البديهية ويهدمها لانه يهدم المقدمة البديهية التي يبنى عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المثبت له والتخصيص لا يجري في القواعد العقلية (ومنهم) أى من بعضهم (من قال) وهم جم غفير من المتأخرين قالوا (ان الحكم في) هذه القضايا (على الافراد الفرضية المقدرة الوجود) لا على الافراد الحقيقية المحققة الوجود كانه قال هذا القائل في قولنا شريك الباري عزاسمه ممنوع (مثلاً ما يتصور بعنوان شريك الباري) أى بمفهومه (ويفرض صدقه) أى صدق هذا المفهوم (عليه فهو ممنوع في نفس الامر) حاصله ان هذه القضايا من القضايا الحقيقية والحكم فيها على الافراد المفروضة المقدرة الوجود معناها ان ما يتصور بمفهوم شريك الباري مثلاً وصدق عليه هذا المفهوم من الافراد المفروضة فهو ممنوع في نفس الامر فلا تقتضى هذه القضية الوجود الفرضي لافراد الموضوع فافرادها وان كانت ممنوعة لـكن لها وجود فرضي باعتبارها يصدق عليها انها ممنوعة في نفس الامر (ولا يذهب عليك) أى لا تغفل بحيث يذهب عليك ولا تعلمه (انه) الضمير للشان (يلزم) على تقدير الحكم على الافراد الفرضية المقدرة الوجود (ان يكون ثبوت الصفة) وهو الامتناع مثلاً (أزيد) أى زائد بزيادة كثيرة (من ثبوت الموصوف) وهو شريك الباري مثلاً (فان الامتناع متحقق في نفس الامر) كما قلتم في معناه (بخلاف الافراد) فانها مفروضة مقدرة حاصله الرد على من قال بكون هذه القضايا من القضايا الحقيقية والحكم فيها على الافراد المقدرة بامتناعها في نفس الامر بان ثبوت الموصوف لا بد ان يكون مساوياً بالثبوت الصفة أو ازيد من ثبوتها وأما الصفة فهي تابعة له لا يكون ثبوتها ازيد من ثبوت الموصوف والا يلزم زيادة ثبوت التابع على ثبوت المتبوع وهو كما ترى وههنا يلزم زيادة ثبوت الصفة على ثبوت الموصوف اذا الموصوف هو الافراد المفروضة المقدرة الوجود فثبوتها باعتبار الفرض والتقدير لا في نفس الامر والامتناع الذي هو صفة هذه الافراد ثابتة لها في نفس الامر ولا شك ان الثبوت النفس الامرى ازيد على الثبوت التقديرى الفرضي فيلزم ان يكون ثبوت الصفة ازيد من ثبوت الموصوف (فتدبر) أى فتأمل

وتفكر فيه اشارة الى انه ليس المراد بالامتناع في نفس الامر ان الامتناع موجود فيه حتى يلزم زيادة الصفة على الموصوف بل المراد بتحقيق الوجود في نفس الامر لان الامتناع نفي وتحقق النفي انما يكون بعدم المنفي فلا يلزم الزيادة هذا ما قيل في بعض الشروح فتأمل فيه قال في الحاشية لا يخفى على المنصف ان ما ينساق اليه الذهن من قولنا شريك الباري ممتنع مثلاً هو ان الماهية ممتنعة الوجود مطلقاً لانها على هذا التقدير كذلك فتأمل انتهى هذا اشارة الى ما سبق من المصنف رحمه الله تعالى في جواب هذا الاشكال وقد علمت ما فيه وليس للجيب ان يقول ان هذه الماهية على التقدير المذکور ممتنعة لان الحكم عنده على الافراد وليس لشريك الباري افراد محقة فقال ان الحكم بالامتناع في نفس الامر على الافراد المقدرة وليس بممتنعة بحسب تخصيص التقدير والقرض والاجوبة كلها لا تخلو عن تكاف وتعسف وما يقبله الطبع هو الالتزام بتخصيص هذه القاعدة بما سوى المحولات التي تنافي وجود الموضوع وتعميم القواعد انما هو بقدر الطاقة البشرية أو قد يقال انه لافرعية ولا استلزام ولا تقتضي الموجبة وجود الموضوع وبداهته بداهة الوهم ومناط الثبوت والاتصاف علاقة خاصة بين الموصوف والصفة بحيث يصح بها انتزاع الصفة عن الموصوف ومدار صدق القضية الموجبة نفس الاتحاد بين الموضوع والمحمول سواء كان اتحاداً بالذات أو بالعرض لا الاتحاد في الوجود واقتضاء وجود الموضوع في بعض المواد ناشئ عن خصوصية الاتصاف وخصوصية المحمول كما ان اقتضاء وجود الصفة ناشئ عن خصوصية الاتصاف الانضمامي فافهم ولا تسرع في الرد والقبول الثالثة من النكات في بيان الاتصاف (الاتصاف الانضمامي) أي الاتصاف الذي يكون الموصوف والصفة فيه موجودين بوجودين متغايرين في طرف الاتصاف وتكون الصفة منضمة الى الموصوف كالجسم والسواد (يستدعي) أي يقتضي هذا الاتصاف الانضمامي (تحقق الحاشيتين) أي الطرفين هما الموصوف والصفة (في طرف الاتصاف) ان كان خارجاً في الخارج وان كان ذهنياً في الذهن ضرورة ان انضمام الشيء الى الشيء لا يتحقق بدون وجود المنضم والمنضم اليه فسنقولنا الجسم اسود لا بد من وجود الجسم والسواد في الخارج لكون اتصافه به خارجاً وفي خلط الحالة الادراكية مع الصورة العلمية لا بد من وجودهما في الذهن لكونه ذهنياً (بخلاف الانتزاعي) أي ما ليس فيه انضمام شيء الى شيء لا يستدعي تحققهما في طرف الاتصاف مطلقاً بل يستدعي ويقتضي (ثبوت الموصوف فقط) بحيث لو لاحظ العقل صح له ان ينتزع منه الصفة

بمعنى ان يكون مصداق الحمل فيه واحدا كفاي زيدا على فان الموجود فيه هو زيد على وجه يصح انتزاع الاعمى عنه بان يقاس بينه وبين البصر فتجده مسلوبا عنه ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه انه متصف بالعمى حكما صادقا لوجوده موصوفه في الخارج بحيث يصح انتزاع تلك الصفة عنه اذا السلب ليس له حظ من الوجود الخارجى وانما الموجود فيه موصوفه وهو منتزع عنه وكذا الحال في الاتصاف الانتزاعى الذهني كالكلية في الانسان فانه موجود في الذهن على وجه خاص يصير مبدءا لانتزاع الكلية ثم حملها عليه بالاشتقاق هذا حاصل ما قال في الحاشية لا كيفما كان بل بحيث لو لاحظ العقل صح له انتزاع المحمول عنه مثلا مصداق الحمل في قولك زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عنه بان يقاس بينه وبين البصر فتجده مسلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا وظاهر ان صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص اذا لاحظ للسلب من الوجود الخارجى الا انه منتزع عن امر موجود في الخارج وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه بالاشتقاق انتهى (فطلق الاتصاف لا يستدعي ثبوت الصفة بالذات في طرفه) أى طرف الاتصاف هذا تفريع على قوله الاتصاف الانضمامى يستدعي تحقق الحاشيتين في طرف الاتصاف بخلاف الانتزاعى حاصله ان فردا من افراد الاتصاف اذا لم يستدع تحقق الصفة في طرفه لم يستدع مطلقه هذا التحقق لان استدعاء المطلق لشيء يقتضى استدعاء جميع افراده لذلك الشيء ومعنى كون الخارج أو الذهن أو نفس الامر طرفا للاتصاف ان يكون وجود الموصوف فيه مصححا لانتزاع الصفة عنه وحملها عليه فيكون مطابقا له وهذا المعنى يحصل عند العقل ولا يستلزم تحقق الصفة فيه بل يستلزم وجود الموصوف فقط لكن لا كيفما كان بل بحيث لو لاحظ العقل يكون مصححا لانتزاع هذه الصفة وهذه الحيثية تختلف باختلاف المحمول (وأما مطلق الثبوت) أى ثبوت الصفة سواء كان في طرف الموصوف أو (ضرورى) في مطلق الاتصاف هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان الصفة اذا لم تكن موجودة بنفسها كيف تكون ثابتة لغيرها وهو الموصوف (فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء) والاجتماع النقيضان حاصل الجواب ان مطلق وجود الصفة وثبوت الموصوف ضرورى وأما وجودها بالذات

فليس بضرو و رى فوجودها أعم من ان يكون بالذات كما فى اتصاف الانسان بالكلية فى
الذهن واتصاف زيد بالايض فى الخارج أو بالعرض كما فى اتصاف زيد بالمسمى فالمسمى
ليس موجودا بالذات فى الخارج واما وجوده الذهني فلا دخل له فى الاتصاف فظهر ان
وجود الصفة على سبيل الحقيقة ليس مما لا بد فى الاتصاف بل يكفى وجودها الذهني
(والاتصاف المطلق ليس بتحقيق الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه) أى فى الخارج
(لانه) أى الاتصاف (نسبة وكل نسبة متحققة فاعرف تحقيق النسبتين) هذا دفع
نوههم عسى ان يتوهم ان الاتصاف نسبة وتحققها فاعرف تحقيق النسبتين فالاتصاف لا يتحقق
بدون الصفة وكما لا يتحقق بدون الموصوف فلا بد ان يكون الاتصاف مقتضيا لوجود
الصفة فى طرفه سواء كان انضماميا أو انتزاعيا فالقول بعدم اقتضائه وجود الصفة فى
طرف الاتصاف فى بعض افراده ليس بشئ حاصل الجواب ان الاتصاف ليس متحققا فى
الخارج ليلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق فى الذهن فيستلزم تحقق المنتسبين فيه
• لا يقال يلزم من هذا استدعاء الاتصاف الانتزاعي الذى هو تحقق الموصوف والصفة
فيه مع انك عرفت ان الاتصاف الانتزاعي مطلقا لا يستدعى الوجود الموصوف فى طرفه
بحيث يكون منشأ انتزاع الصفة منه • لاننا نقول ان الوجود الذهني على نحوين وجود
يحدو وحدو الوجود الخارجى فى ترتيب الآثار كوجود الكلية وجودا فى الانسان فانه وان كان
حاصلا فى الذهن بصورته التى هى وجود ظلى لكن وجود الكلية وجودا أصليا ووجود
لا يحدو وحدو الوجود الخارجى كوجود الكلية بعد انتزاع الذهن لها عن الانسان فهذا
الوجود وان كان موجودا فى الذهن لكن ليس كالوجود بالنحو الاول فالمراد بعد استدعاء
الاتصاف المطلق لوجود الصفة وجودها بالنحو الاول وأما الوجود بالنحو الثانى فتستدعيه
الفرعية المذكورة (وان كان فى الانضمامى الخارجى الموصوف متحدا مع الصفة
فى الاعيان كالجسم والايض وفى الانتزاعي الخارجى بحسب الاعيان كالسماء والفوقية)
حاصله ان الاتصاف على نحوين انضمامى وانتزاعي وكل منهما خارجى وذهني
فالاتصاف الانضمامى الخارجى يقتضى وجود الموصوف والصفة فى الخارج بحيث
يكون أحدهما منضم الى الآخر فالموصوف فيه متحدا مع الصفة فى الاعيان بمعنى ان
كلاهما موجودان فى الخارج كالجسم والايض فان الجسم والبياض كلاهما موجودان
فى الخارج بحيث يكون البياض منضم اليه موجودا بوجود واحد فيه والجسم متعدد
منه على وجه يصح للعقل اذا لاحظته مع قيامه بذاته وحصول البياض فيه الحكاية

بكونه متصفاً بالبياض وفي الاتصاف الانتزاعي الخارجى ليست الصفة موجودة فى الخارج بل الموصوف موجود فيه ومنه مع الصفة بحسب الاعيان أى بالنظر الى الخارج بمعنى ان الموصوف موجود فى الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة منه كالسماء والفوقية اذ لا شك ان السماء موجودة فى الخارج والفوقية ليس لها وجود فيه بل وجود السماء بحيث يصح انتزاع الفوقية عنها فالوجود فيه منشؤها لا نفسها فالاتصاف الخارجى سواء كان انضمامياً أو انتزاعياً تكون الصفة فيه فى الخارج لكن فى الاول فيه بالذات وفى الثانى بحسب وجود الموصوف فيه وانتزاعها عنه هذا هو الفرق بين فى الاعيان وبحسب الاعيان . لا يقال ان الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج وهى موصوفة بثبوتها فيه فالثبوت ثابت للفوقية فى الخارج فلا بد من وجودها فيه ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف . لا نأقول الخارج ظرف للثبوت الذى هو المحمول أى ثبوت الفوقية فى الخارج للسماء لاتصافها به فيه فلا بد ان تكون السماء فى الخارج بحيث يحكم العقل عليه بثبوت الفوقية لها وأما اتصافها بتلك فليس الا فى الذهن لان الذهن يتصورها ويحدو حذوها فى الخارج بحيث يكون منشأ انتزاع الفوقية فيحكم عليها بما فيئشئ لا يجب وجود الفوقية فى الخارج بل يكفى وجودها بحيث يكون منشأها . فان قيل ان قولنا الفوقية ثابتة للسماء اما قضية خارجية أو ذهنية فعلى الاول يلزم وجودها فى الخارج وعلى الثانى لا يكون انتزاعها خارجياً قلنا انها خارجية ولا يقتضى حكم الخارجى وجود الموضوع فيه بنفسه بالذات بل أعم من ان يكون بنفسه أو بمنشأ انتزاعه فالفوقية موجودة فى الخارج بمنشأ انتزاعها وهو السماء فافهم (الرابعة) من النكات (ان المتأخرين اخترعوا) أى أوجدوا من أنفسهم ولا أثر فى كلام القدماء لما أوجدوه فانهم مخترعون قضية (سموها) أى سموها هذه القضية (سالبة المحمول) والباعث على اختراع هذه القضية عدم انتقاض قواعدهم مثل ان نقيضى المتساويين متساويان فى الصدق وانعكاس الموحدة كنفسها فى عكس النقيض على مذهب القدماء كما فى المفهومات الشاملة كالشيء والممكن فاذا اخترعوا هذه القضية اندفع الانتقاض وصح الاحكام فى النسب والعكس ولما كانت هذه القضية مشابهة للسالبة فلا بد من بيان الفرق بينهما ما لتمييز أحدهما عن الاخرى فاشار اليه بقوله (وفرقة) أى المخترعون يعنى بينوا الفرق بينهما أى بين هذه القضية وبين السالبة بان (فى السالبة تصور الطرفين) أى الموضوع والمحمول (وبحكم بالسلب) أى بسلب المحمول عن الموضوع سلباً بسيطاً (وفى السالبة المحمول يرجع السلب)

الى الموضوع بان يسلب المحمول عن الموضوع (ويحمل ذلك السلب) الراجع (على الموضوع) كقولنا زيد ليس بقائم سالبة محصلة اذا حكم فيها بسلب القيام عن زيد وأما اذا حمل ذلك السلب على زيد وثبت له تكون سالبة المحمول ويعبر عنها بالفارسية بان زيد ليست قائم است ويعبر عن الاول بان زيد قائم ليست فالنسبة السلبية المخالفة للنسبة الايجابية رابطة في السالبة وتلك النسبة داخلية في جانب المحمول في سالبة وليست رابطة بل فيها رابطة ايجابية فهي مشتملة على رابطتين رابط ايجابي و رابط سلبي داخل في المحمول والفرق بينها وبين المعدولة الموجبة ان السلب الذي في المعدولة ليس مشتملا على الحكم المقصود وفي القضية السالبة المحمول مشتمل على الحكم وهذا معنى ما قيل في وجه الفرق بينهما ان السلب في السالبة المحمول خارج عن المحمول دون المعدولة يعنى ان السلب في سالبة المحمول ليس داخلا كالسلب في المعدولة فان المحمول فيها هو مجموع حرف السلب وما يدخل عليه وليس فيه رابطة ليخرج محمولا ويكون السلب خارجا عنه ثم يحمل ذلك السلب على الموضوع واذا حمل كلام القائل على ما عرفت فلا مساغ لاستعجاب المتعجب وههنا بحث لانه ماذا اراد يجعل النسبة السلبية في السالبة المحمول محمولا ان اراد ان النسبة السلبية من حيث انها نسبية و رابطة بين الموضوع والمحمول تجعل محمولا فهو باطل لان النسبة الرابطة من حيث هي لا تصلح لكونها محمولا كما عليها ولا بها اذ هما مستقلان والنسبة غير مستقلة فهي وحدها لا مع غيرها ليست قابلة للموضوعية والمحمولية اذا المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل وان اراد ان النسبة بعد ملاحظتها بلحاظ استقلالها تجعل محمولا فتكون من قسم المعدولة لصدق معناها عليها الا ان يقال ان المعدولة يكون السلب فيها مضافا الى مفردو يجعل محمولا وفي السالبة المحمول اشارة الى حكم معقود فافهم (وحكموا) أى المتأخرون المخترعون في السالبة المحمول (بان صدق الايجاب) أى ايجاب السلب (فيها) أى في هذه القضية (لا يستدعى) أى لا يقتضى (الوجود) أى وجود الموضوع (كالسلب) أى كما ان صدق السلب لا يقتضى وجود الموضوع وبينوا ذلك بأنه اذا صدق سلب ب عن ج يصدق على ج انه متنفذ عنه ب والا يصدق نقيضه وهو ان ج ليس بمنفذ عنه ب فلا يصدق السالبة وقد فرض صدقها هذا خلف واذا صدقت الموجبة السالبة المحمول بان يقال ان ج متنفذ عنه ب يصدق السالبة لاحالة وهي ان ج سلب عنه ب فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متساويان فلا يستدعى وجود الموضوع كما لا تستدعيه السالبة ورد ذلك بان من قال ان الايجاب

مطلقا يستدعي وجود الموضوع لا يقول بصدق هذه الموجبة عند صدق السالبة
ويقول بصدق تقيضها او صدقه لا يستلزم عدم السالبة يستلزم الخلف فان معنى ج ليس
بمتنفذ عنه ب ان ج ليس الانتفاء ثابتا له وثبوت الانتفاء أخص من الانتفاء المطلق فانه
يوجد في الانتفاء المحض أيضا وعدم صدق الاخص بصدق تقيضه لا يوجب عدم
صدق الاعم وهو السلب (بل) صدق (السلب) في السالبة المحمول (يستدعيه)
أي وجود الموضوع كالايجاب في جميع القضايا حاصله ان الموجبة السالبة المحمول في
قوة السالبة فسالبها يكون في قوة الموجبة فيستدعي الوجود كالايجاب وقد عرفت ما فيه
(وقر بحتك) القر بجهة أول كل شيء ومنك طبعك هكذا في القاموس وفي الصحاح
القر بجهة أول ما يستنبط من البئر منه قولهم لفلان قر بجهة جيدة يراد استنباط العلم بجودة
الطبع فعناه طبعك حاكمة (بان الربط الايجابي) أي الربط الذي فيه ثبوت شيء
بشيء (مطلقا) سواء كان المحمول وجوديا أو عدميا (يقتضي الوجود) أي وجود
الموضوع اذا لم يقل لا يستدعي عن المقدمة القائلة ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت
المثبت له الامر السلبي ولا شيئا من المفهومات بل يحكم على الكل بهذا الحكم ففي الموجبة
السالبة المحمول وان كان ثبوت السلب لكن يقتضي وجود الموضوع للمقدمة المذكورة
(ومن ثمة) بالفتح اسم يشار به بمعنى هناك للكان البعيد أي من أجل الذي مر سابقا
وهو ان الايجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع (قيل) قائله المحقق الدواني (الحق
انها) أي تلك القضية الموجبة السالبة المحمول قضية (ذهنية) لان اتصاف الموضوع
بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فيقتضي وجود الموضوع في الذهن لافي الخارج فيكون
بينهما وبين السالبة الخارجية تلازم والمراد من الوجود في الذهن الوجود النفس الامر
فاندفع ما يتوهم من ان القضية الذهنية تقتضي وجود الموضوع في الذهن والسالبة لا
تقتضي وجوده أصلا فكيف يكون بينهما تلازم بل السالبة تكون أعم من تلك الموجبة
(لان جميع المفهومات التصورية موجودة في نفس الامر) فان كل مفهوم منها لا محالة
موضوع القضية موجبة صادقة ويحكم عليه بحكم إيجابي وأقلها انما مغايرة لجميع ما عداها
وذلك يدل على وجودها في نفس الامر أما انه في الخارج او العقول المجردة العالية أو النفوس
السافلة فهو بحث آخر (تحقيقا) كالشيء والممكن العام والانسان والحيوان وغيره
ذلك أو تقديره كاللشيء واللا يمكن (فيبينهما) أي بين القضية الموجبة السالبة
المحمول وبين السالبة (تلازم بحسب الصدق) بمعنى انه اذا صدقت السالبة صدقت

الموجبة السالبة المحمول وبالعكس لان موضوع السالبة البسيطة موجود في الذهن
لكونه متصورا فتصدق السالبة المحمول البتة لاقتضائه الوجود الذهنى وقيل المراد
بالتلازم المساواة والتصاحب بحسب الصدق ولو اتفقا (وفيه ما فيه) اشارة الى ان
السالبة البسيطة تقتضى تصور الموضوع حال الحكم والسلب الثبوتى يقتضى وجوده في
الذهن مادام ثبوت هذا السلب فلا يكون بينهما تلازم وقد يورد على التلازم ان قولنا
الاشئ ليس بممكن صادق ولا يصدق الاشئ هو ليس بممكن على سبيل ايجاب السلب
لعدم وجود الموضوع في نفس الامر لان الاشئ لا يصدق على شئ في نفس الامر (واذا
حققت الايجاب الكلى) أى اذا عرفت الايجاب الكلى على وجه التحقيق (بماله
وعليه ففس عليه) أى على الايجاب الكلى (سائر المحصورات) أى ما فيها من
الموجبة الجزئية والسالبة الكلية والجزئية فيراد في الموجبة الجزئية بالبعض البعض
الافرادى كما يراد في الموجبة الكلية الكل الافرادى وكذا في السالبة يراد السلب عن
الافراد كلها أو بعضها والمعرفة بالقياس لان الاشياء تتبين باضدادها (ثم قد يجعل
حرف السلب جزأ من طرف) أى طرف القضية وهو الموضوع والمحمول (فسميت)
القضية التى جعل حرف السلب جزأ من طرفها (معدولة) لعدم الحرف الذى
فيها عن معناه الاصلى اذ حرف السلب موضوع فى الاصل لرفع النسبة الايجابية فاذا جعل
جزأ من أحد الطرفين أو كلاهما لم يبق على معناه فصار معدولا فسميت القضية التى
هو فيها وجزء لها معدولة تسمية الكل باسم الجزء (وهى) أى المعدولة (على ثلاثة
اقسام) الاول (معدولة الموضوع) اذا كان حرف السلب جزأ الموضوعها فقط
كقولنا اللاحى جمد والثانى (معدولة المحمول) اذا كان جزء محمولها فقط كقولنا
الجمد للاحى (و) الثالث (معدولة الطرفين) اذا كان جزأ لهما كقولنا اللاحى لا
عالم (والا) أى وان لم يكن حرف السلب جزءا لطرف من أطراف القضية فمحصلة
أى قسم هذه القضية محصلة لتحصيل الطرفين فيها سواء كان المحمول وجوديا أو عدميا
وسواء كانت موجبة أو سالبة (وزيد أعى معدولة معقولة ومحصلة ملفوظة) هذا
دفع توهم عسى ان يتوهم ان زيد أعى قضية معدولة عندهم مع ان حرف السلب ليس
جزأ من طرفها وجه الدفع ان التقسيم المذكور تقسيم للقضية المعدولة الملفوظة وزيد
أعى قسم للقضية المعدولة المعقولة فزيد أعى محصلة ملفوظة لعدم حرف السلب فيها
وكونها معدولة معقولة عندهم لا يضر خروجهما عن تعريف المعدولة الملفوظة لعدم

كونها قسما منها بل قسم للقضية المعقولة وداخلية فيها وتقسيمها بان معنى السلب ان كان جزأ لطرف من أطراف القضية فعدولة معقولة والا فحصوله معقولة ولاشك ان في قولنا زيد أعنى معنى السلب وهو معنى العمى جزؤه اذ معناه عدم مقيد بالبصر فتكون معدولة معقولة وعدم صدق تعريف المعدولة الملقوطة لا يضر كونها معدولة باعتبار أمر آخر (وقد ينحصر اسم الموجبة) من المحصلة (بالمحصلة) لتحصل طرفها بخلاف السالبة فانها لا تسمى بالمحصلة عند المنخص (وتنحصر السالبة) من المحصلة البسيطة لعدم جزئية حرف السلب عن طرف منها كما في المعدولة فصارت بسيطة بالنسبة اليها اولاً لأنها أقل اجزاء منها فحينئذ البسيط بمعنى أقل الاجزاء فالمحصلة ههنا مقابلة للسالبة ولا تطلق عليها وعلى ما مر سابقا مقابلة للمعدولة وتطلق على الموجبة والسالبة فالقضية أربعة موجبة محصلة وهي ما يحكم فيها بالاجباب من دون جزئية حرف السلب بطرف منها وسالبة محصلة وهي ما يحكم فيها بالسلب من دون جزئية حرف السلب وموجبة معدولة وهي ما يحكم فيها بالاجباب ويكون حرف السلب جزء من طرفها وسالبة معدولة وهي ما يكون حرف السلب جزءاً من طرفها مع كون الحكم بالسلب ولاشك ان كل واحد منهما مغاير للآخر بلا اشتباه أصلاً الا الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة فان حرف السلب فيهما موجود فاشتبه أحدهما بالآخر ولذا بين المصنف رحمه الله تعالى الفرق بينهما لفظاً ومعنى بقوله (وهي) أى السالبة البسيطة (أعم) بحسب الصدق (من الموجبة المعدولة المحمول) وانما قيد بالمحمول لانه لا اشتباه الا في المعدولة المحمول لا غير فالسالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا السالبة تصدق بدون وجود الموضوع ومع وجوده بخلاف المعدولة فانها لا تصدق بدون وجوده فزيد ليس بقائم صادق سواء كان موجوداً أو يسلب القيام عنه أو لم يكن موجوداً بخلاف زيد لا قائم فانه لا يصدق الا اذا كان موجوداً ولا يكون قائماً فان طبيعة الاجباب تقتضي وجود الموضوع وان كان المحمول عدماً هذا فرق معنوي بينهما ما وأما الفرق اللفظي فإشارته المصنف رحمه الله تعالى بقوله (ويتأخر فيها) أى في السالبة البسيطة (الرابط عن لفظ السلب لفظاً) كما اذا كانت القضية ثلاثية فقولنا زيد ليس هو بقائم سالبة بسيطة وزيد هو ليس بقائم معدولة موجبة (أو تقدير) كما اذا كانت القضية ثنائية ويكون الرابط محذوفاً كقولنا زيد ليس بقائم فان هذه القضية على تقدير كونها سالبة يقدر الرابط فيها بـ ليس وعلى تقدير كونها معدولة يقدر قبله وقد يفرق بان لفظ لا يكون مختص

بالمعدولة وليس بالسالبة البسيطة ولما كان اشتباهها بين السالبة البسيطة وبين الموجبة السالبة المحمول لاشتغالها على حرف السلب أشار المصنف رحمه الله تعالى الى الفرق بينهما بقوله (وفي الموجبة السالبة المحمول رابطان) أى سلب النسبة وثبوت السلب (والسلب) متوسط (بينهما) أى بين الرابطتين لتحصل (النسبتان) فالقضية الموجبة السالبة المحمول فيها نسبتان نسبية سلبية هي جزء المحمول ونسبة ايجابية وهي الرابطة بخلاف السالبة البسيطة والموجبة المعدولة فان فيهما نسبة واحدة في الاولى سلبية وفي الاخرى ايجابية ففي السالبة المحمول رابطان رابط متأخر عن حرف السلب ورابط مقدم عليه وفي غيرها رابط واحد سواء كان مقدما أو مؤخرا ولما فرغ من بيان أجزاء القضية شرع في بيان جهتها فقال (كل نسبة) سواء كانت ايجابية أو سلبية (في نفس الامر ايجابية) أى ضرورية الوجود (أو ممتنعة) أى ضرورية العدم (أو ممكنة) أى ليست بضرورية (وتلك الكيفيات) الثلاثة (المواد) للقضية لخصولها منها بالقوة وتسمى عناصر أيضا لكونها أصولا قال في الحاشية أى تثبت المواد الثلاث في كل قضية سواء كانت موجبة أو سالبة وان كان المواد كيفية النسبة الايجابية على ما ذكره الشيخ في الشفاء بان محمول السالبة يكون مستحقا عند الايجاب بأحد هذه الامور المذكورة انتهى قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب علمنا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو ولا التي تكون في كل نسبة الى موضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق أو كذب أو لادوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فتسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان أو يدوم ويجب كذب ايجابه فتسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان أو لا يجب ولا يدوم أحدهما فيسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد بمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب بأحد الامور المذكورة وان لم يكن أوجب انتهى كلامه والظاهر من كلام الشيخ ان الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية تسمى مادة الحال التي له بالنسبة السلبية وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب اذ السالبة أيضا يقال لمحمولها انه مستحق عند الايجاب لهذه الامور فغرضه من هذا الكلام ان المواد في الاصطلاح هي الكيفيات للنسبة الايجابية فقط والنسبة السلبية متكيفة بهذه الكيفيات أيضا لانها لا تتكيف بهذه الكيفيات أصلا

فالمواد مواد لا تختلف في الإيجاب والسلب بل هي مواد الإيجاب فيهم - بمعنى ان السلب محمول في الإيجاب مستحق لها وهذا هو مراد المصنف رحمه الله تعالى في الحاشية المنهية ولشرف النسبة الإيجابية وفضلها اصطلاحا على ذلك وأيضا اعتبار المواد بالنسبة الإيجابية يعني عن اعتبارها بالنسبة السلبية فان امتناع النسبة السلبية مثلا يستلزم الوجوب للإيجابية وكذا وجوبها امتناعها وامكانها مكانها في الحاجة الى اعتبارها بالنسبة اليهم - فافهم (والدال عليها) أي على تلك الكيفيات (بسنن الجهة) سواء كانت ألفاظا كافي القضايا الملفوظة أو غيرها كافي القضايا المعقولة وتسميتها بـ الكون دالة على جهة النسبة وتسمى نوعا أيضا لكونها نوعا من الكيفية فالفرق بين الجهة والمادة باعتبار كون أحدهما دالا والآخر مدلولاً . فان قلت اذا كانت الجهة دالة على المادة فالمادة مدلولة ولا يتخلف الدال عن المدلول فلا تتخلف الجهة عن المادة مع ان الجهة قد تكون مخالفة للمادة كما استطاع عليه . قلت الجهة ما تكون دالة على تلك الكيفيات العامة عما في نفس الامر فالجهة يفهم منها ثبوت تلك الكيفية في نفس الامر سواء كانت ثابتة فيها أولا ولا يجب ان يكون المدلول ثابتا في نفس الامر كما في قولنا كل انسان حيوان بالامكان يفهم منه ان كيفية تلك النسبة في نفس الامر هي الامكان مع انها ليست كذلك في نفس الامر بل كيفية تلك النسبة الوجوب فقد تكون الجهة عين المادة نحو كل انسان حيوان بالضرورة أو أعم منها نحو كل انسان حيوان بالامكان أو أخص منها نحو كل انسان كاتب بالضرورة مادام كاتباً أو مبيناً كما يقال كل انسان حيوان بالامتناع والجهة تخالف المادة في القضية الصادقة أيضا بان تكون أعم من المادة ولا تكون عينها نحو كل انسان حيوان بالاطلاق العام فانها صادقة مع كون المادة مادة الضرورة وكون الجهة أعم منها (وما اشتملت) أي القضية التي اشتملت (عليها) أي على الجهة (تسمى موجبة) لاشتمالها على الجهة (رباعية) لاشتمالها على أربعة أجزاء رابعها الجهة وتسمى متنوعة أيضا لاشتمالها على النوع الذي يسمى الدال به أيضا . فان قلت ان القضية باعتبار ذكرا الرابط تسمى ثلاثية وباعتبار ذكرا الجهة رباعية فلم تسم باعتبار ذكرا السور خماسية . قلت الرابط لازم القضية وكذا الجهة من قبيله اذ كل قضية لا تنفك عن صلاحية الجهة بخلاف السور فانه ليس من قبيل الاوازم اذ عقد القضية ينفك عن صلاحية اعتبار السور كما في الطبيعية فظهر الفرق بين السور والجهة . لا يقال ان القضية المطلقة التي لا تذكر فيها الجهة خالية عنها فالحال السور . لانا نقول وان كانت

خالية عنها في اللفظ لكن ليست خالية عن صلاحيتها للجهة فاللزوم باعتبار الصلاحية ثابت فيها بخلاف الطبيعية فانها ليست صالحة للسور فتأمل فالوجهة على قسمين أحدهما (بسيطة) أي الموجبة بسيطة (ان كانت حقيقتها) أي حقيقة تلك القضية (ايجابا فقط) أي بدون السلب نحو كل انسان حيوان بالضرورة (أو سلبا فقط) بدون الايجاب فيها نحو لا شيء من الانسان يجبر بالضرورة وانما سميت بسيطة لبساطتها بالنظر الى حقيقة المركب (ومركبة) أي الموجبة مركبة (ان كانت) حقيقتها (ملتزمة) أي مركبة (منهما) أي من الايجاب والسلب نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً دائماً • فان قلت لا تركيب في لفظ المركبة من الايجاب والسلب ولا في معناها بل هناك أمر اجمالي اذا فصل حصل قضيتان مختلفتان فكيف يقال ان حقيقتها مركبة منهما • قلت المراد بالحقيقة ما لها وباطن أمرها فإلزام مركب منهما ما يخرج من باطنها التركيب منهما لانه اذا فصل هذا الامر الاجمالي يحصل منه قضيتان مختلفتان اللتان كانتا في باطنه ولا بد في المركبة من ذكر الجهة بعبارة غير مستقلة بحيث يكون جزأ منها والالكان هناك قضيتان متجاورتان فلا تبقى قضية واحدة مركبة فافهم (والعبارة) أي الاعتبار (في التسمية) أي تسمية القضية الموجبة المركبة بالموجبة والسالبة (للجزء الاول) من هذه القضية فان كان الجزء الاول من القضية المركبة موجبات تسمى موجبة وان كان سالبا تسمى سالبة وانما اعتبر الجزء الاول في التسمية دون الثاني لتقدمه واصالته واستقلاله (والا) أي وان لم يشتمل على جهة (فطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بجهة من الجهات (ومهملة) لاهمال الجهة فيها كاهمال السور في المهملة (من حيث الجهة) أي تسميتها بالمطلقة والمهملة باعتبار الجهة لعدم تقييدها بما واهمال ذكرها لا باعتبار الافراد وغيرها (وهي) أي الجهة (ان وافقت المادة) أي الكيفية النفس الامرية بمعنى ان تكون الكيفية التي يدل عليها اللفظ في القضية هي الكيفية الثابتة في نفس الامر (صدقت القضية) أي تكون القضية الموجبة المتكيفة بهذه الكيفية صادقة لمطابقتها للواقع باعتبار الجهة نحو كل انسان حيوان بالضرورة (والا) أي وان لم يوافق المادة بان تكون الكيفية الدال عليها اللفظ في القضية غير الكيفية التي ثبتت لها في نفس الامر (كذبت) أي القضية تكون كاذبة لعدم مطابقتها للواقع باعتبار الجهة فالصدق والكذب ههنا باعتبار مطابقة الجهة وعدم مطابقتها للواقع وما مر في أوائل القضية باعتبار مطابقة النسبة وعدمها للواقع هذا على مذهب المتأخرين واما على مذهب القدماء

فصدق القضية وكذبها ليس بموافقة الجهة المادة ومخالفتها بل قد تكون كاذبة مع اتفاقها كما في قولنا لاشئ من الانسان بجيوان بالضرورة فان المادة مادة الضرورة والجهة أيضا تدل عليها مع ان القضية كاذبة والسران المواد كصفات للنسبة الاليجائية فقط والسلب وارد عليها فالسالبية الضرورية في مادة الايجاب كاذبة الا ان يقال المراد بالموافقة عدم التباين بينهما كما في كصفات وبالمخالفة التباين بينهما كذلك لا الاتحاد وعدمه فالضرورة من حيث كونها حال السلب مخالفة لنفسها من حيث كونها حاصل الايجاب وان كانا متحدين في نفس الضرورة فافهم (والتحقق ان المواد الحكمية) أى المبحوث عنها فى علم الحكمة وهى الوجوب والامكان والامتناع (هى) أى هذه المواد (الجهات المنطقية) أى الجهات التى يبحث المنطقيون عنها فى علم المنطق هذا بيان ان المواد الثلاث المبحوث عنها فى علم الحكمة بعينها هى الجهات المبحوث عنها فى المنطق لا غيرها كما ذهب اليه البعض فقال المصنف رحمه الله تعالى والتحقق الى آخره المراد انهما متحدتان فى القضايا التى محمولاتهما الوجود أو العدم وليس بينهما ما تغاير فى المعنى والمفهوم باعتبار الاصطلاحين والا يلزم استعمال تلك الالفاظ الثلاثة فى اطلاق واحد فى معنيين لانهم ما ليسا بوصفين دالين على اختلاف الاصطلاحين المنطقيين واصطلاح المنطقيين وهو كما ترى وأما فى غيرها فالمراد بالعينية كونها من افراد الجهات المنطقية بمعنى ان المواد الحكمية من افراد الجهات المنطقية اذ هى كصفات لنسبة المحمول الى الموضوع سواء كان وجودا أو غيره والمواد الحكمية هى كصفات لنسبة الوجود خاصة فالوجوب اذا اطلق فى الحكمة أر يده وجوب الوجود فى نفسه وفى المنطق أر يده مطلق وجوب النسبة ولا شك ان أحدهما فرد للآخر فالفرق بينهما باعتبار خصوصية المحمول وعمومه لا باعتبار الحقيقة والمعنى فصارا متحدين (وقيل) القائل صاحب المواقف (انها) أى المواد الحكمية (غيرها) أى غير الجهات المنطقية فهما تغاير بحسب المفهوم فان المواد الحكمية مفهوماتها كصفات مختصة بنسبة الوجود فى نفسه خاصة بان الوجود واجب أو ممكن أو ممتنع والجهات المنطقية مفهوماتها كصفات لنسبة المحمول الى الموضوع سواء كان المحمول وجودا أو غيره فعناهما ان المحمول واجب الثبوت للموضوع أو ممكن الثبوت أو ممتنع الثبوت ولا شك فى التغاير بين مفهوميهما وليس المراد بالتغاير ان أحدهما مبين للآخر ولما لم يتفق هذا القائل ان هذا التغاير يرجع الى تغاير المحمول لا الى تغاير نفس معنى الوجوب والامكان والامتناع فقال آتيا غيرها (والا) أى وان لم يكن غيرها

(لكنت لوازم الماهية واجبة لذاتها) تقريره ان لوازم الماهيات واجبة الثبوت لها فلو كان هذا الوجوب حين الوجوب الذي هو من المواد الحكمية لصار معناه ان لوازم الماهيات واجبة الوجود اذا الوجوب الذي هو من المواد الحكمية هو وجوب الوجود في نفسه فصارت اللوازم واجبة لنفسها فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة يكون معناه الزوجية واجبة الوجود في نفسها وليس كذلك فانهما واجبة الثبوت لها لا واجبة الوجود (والجواب انه فرق بين وجوب الوجود في نفسه وبين الثبوت لغيره والاول) أى وجوب الوجود في نفسه (محال) للزوم تعدد الواجب الوجود في نفسه (غير لازم) في ثبوت لوازم الماهيات لها (والثاني) أى وجوب الثبوت لغيره (لازم) في ثبوت لوازم الماهيات (لها غير محال) لعدم استلزام تعدد الواجب الوجود . حاصله ان وجوب الوجود في نفسه غير وجوب الثبوت لغيره أحدهما لا يستلزم الآخر فان أريد بكون لوازم الماهيات واجبة لذاتها كونها واجبة في نفسها حتى تخرج عن حيز الامكان والاحتياج بان تكون الزوجية موجودة واجبة بالذات فالملازمة ممنوعة فان الوجوب المنطقي وان لم يتغير مع الوجوب الحكمي في نفس المفهوم لكن في المنطق ليس معتبرا بالنسبة الى الوجود في نفسه فقط ليلزم وجوب الوجود بل قد يكون بالنسبة الى غيره فلا يلزم وجوب الوجود بل وجود الثبوت كما في الزوجية للاربعة فلا يلزم المحال وان أراد وجوب الثبوت لغيرها وهي للماهيات فالملازمة مسلمة وبطلان الثاني ممنوع فالزوجية للاربعة واجبة الثبوت لها وليس بمحال وانما المحال كونها واجبة الوجود في نفسها ولا يدفع هذا الجواب قول القائل لان مراده ان الوجوب اذا أطلق في الحكمية يراد به الوجوب الذاتي فلو كان الوجوب الذي هو الجهة بعينه هو الوجوب الحكمي لكان وجوب الزوجية للاربعة وجوباً ذاتياً لانه المبحوث عنه في الحكمة فيلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها بالمعنى المحال والفرق بين وجوب الوجود ووجوب الثبوت حينئذ لا يجدي نفعا وقد بوجه كلام صاحب المواقف بان الوجوب مشاقد يوجد محمولا بالقياس الى وجود الشيء في نفسه وقد يوجد جهة للقضية بالقياس الى وجود الشيء لغيره والمستعمل في الحكمة هو الاول وفي المنطق هو الثاني وهما متغايران مفهوماً ومتباينان مصداقاً . وقد يقال ان ما يبحث في الامور العامة من المواد الثلاثة المراد منها مصداقاتها التي تصح انتزاع هذه المعاني عنها وقد يطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية كما يطلق على الاول فهي جهات القضايا باعتبار معانيها المصدرية لا باعتبار منشأها ومصداقها

ولعل مراد صاحب المواقف بقوله انها غير هذا المعنى ويرجع الدليل اليه كما يظهر بالتأمل الصادق (هذا) أى حصر المواد فى الثلاث (على رأى القدماء) ومذهبهم وماتوهم من قوله ان كل نسبة تقتضى ثبوت المواد بجميع النسب سواء كانت ايجابية أو سلبية مع ان القدماء لا يقولون به بل يجعلونها مواد للنسبة الايجابية مدفوع بما عرفت سابقا فتذكره (وأما على مذهب المحدثين) بتخفيف الدال أى المتأخرين فالمادة عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة فى نفس الامر اية نسبة كانت (كمدوام) أى الكون فى جميع الاوقات (وتوقيت) أى الكون فى وقت (وغير ذلك) كالاتفاق العام والامكان العام ونحوهما فالفرق بين المذهبين بوجهين الاول ان المادة عند القدماء منحصرة فى ثلاث وعند المتأخرين لا انحصار فيها بل اية كيفية كانت من المواد الثلاث أو غيرها والثانى المادة عند القدماء عبارة عن كيفيات النسبة الايجابية وعند المتأخرين عن كيفية اية نسبة ايجابية كانت أو سلبية (ومن ثم) أى من أجل عدم تعيين الجهات وحصرها (كانت الموجهات غير متناهية) أى غير منحصرة فى عدد لان الكيفيات ليست منحصرة فى عدد وكل قضية مع اية كيفية أخذت تكون موجبة فكانت الموجهات غير متناهية باعتبار عدم تنهاى الكيفيات المعتبرة فيها وتعيينها فى اثني عشر كما فى الكتاب باعتبار استعماله الاكثر وتوقف نتائج القياس عليها لا باعتبار الكيفيات المأخوذة معها قيل كون الموجهات غير متناهية ليس مخصوصا بمذهب المتأخرين بل عند القدماء أيضا كذلك فان المادة وان كانت مخصوصة عندهم بالثلاث لكن الجهة أعم من المادة فصارت القضايا باعتبارها غير متناهية الا ان صدق القضية وكذبها عند القدماء ليس باعتبار موافقة الجهة للمادة وعند المتأخرين بالموافقة وعدمها فلا يخالف الجهة للمادة عند المتأخرين الا فى القضية الكاذبة لا الصادقة كما عند القدماء وقد عرفت سابقا (فهى) أى الموجهة (ان حكم فيها) أى الموجهة (بإستحالة انفسك النسبة) أى إستحيل ان لا تكون هذه النسبة بين الموضوع والمحمول سواء كانت ايجابية أو سلبية والقول بإستحالة انفسك المحمول عن الموضوع لا يشمل بحسب الظاهر السلب فلذا تركه (مطلقا) قال فى الحاشية سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع أو أمر منفصل عنه فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين الامرين يكون أحدهما ضروريا بالآخر وان كان امتناع الانفسك عنه من خارج أو يقال معنى مطلقا انه غير مقيد بشرط أو وصف (فضرورة) لاشتغالها على الضرورة (مطلقة) لعدم تقيدها بشرط

الوصف أو الوقت أو غير ذلك أولاً تصرف الضرورة عند الإطلاق إليها (أو مادام الوصف) أي إذا حكم في القضية باستحالة انفكاك النسبة مادام الوصف العنوانى ثابتاً للموضوع سواء كان في زمانه أو شرطه أولاً لاجله فالفرق بينهما أن الضرورة في الأول مستندة إلى الذات والوصف طرف لها كقولنا كل كاتب إنسان بالضرورة مادام كاتباً فالكتابة ليس لها دخل في ثبوت الإنسان لذات الكاتب بل هي طرف له وهو ثابت له في وقتها وفي الثاني للوصف دخل في الضرورة وهي مستندة إلى مجموع الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً فثبوت تحريك الأصابع لذات الكاتب بشرط الكتابة وهو مستند إلى مجموعها وفي الثالث يكون الوصف منشأ للضرورة لا شرطها ولا طرفها كقولنا كل أبيض مفرق البصر مادام أبيض فالبياض علة تامة لثبوت تفرق البصر للأبيض (فشرطة) لاشتراط الضرورة بالوصف فيها (وعامة) لعمومها من المشروطة الخاصة التي سيجي ذكرها في المركبات (أو) حكم في القضية الموجهة باستحالة انفكاك النسبة (في وقت معين) من الاوقات كوقت حلوله الأرض في قولنا كل قرم منخسف بالضرورة وقت الحيلولة وكالتربيع في قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع (فوقية) أي هذه القضية تسمى وقتية لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين (مطلقة) لعدم تقييدها باللدوام واللا ضرورة (أو) حكم في القضية باستحالة النسبة (في وقت غير معين فنشرة) لا تشار الوقت وعدم تعينه (مطلقة) لعدم تقييدها باللدوام واللا ضرورة كقولنا كل إنسان متنفس بالضرورة في وقت ما ولا شيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة في وقت ما (أو) حكم فيها بعدم (انفكاكها) أي انفكاك النسبة يعني نسبة المحمول غير منفكة عن الموضوع بحيث لا يوجد الموضوع بدون المحمول في الواقع سواء كان الانفكاك محالاً كما في الضرورة أولاً كما في حركة الفلك فانفكاكها عنها ليس بمستحيل وإن لم يوجد (مطلقاً) أي غير مقيد بوصف (فدائمة مطلقة) يعني فهذه القضية تسمى دائمة مطلقة لاشتغالها على الدوام وعدم تقييده بالوصف كقولنا كل فلك متحرك بالدوام (أو) حكم في القضية (بعدم انفكاك النسبة مادام الوصف) أي مادام الوصف العنوانى ثابتاً للموضوع فالمحمول ثابت ودائم له بدوام هذا الوصف (فعرفية عامة) لأن العرف العام يفهم هذا المعنى من بعض السوالب وهي التي يكون بين الموضوع والمحمول فيها منافاة نحو لا شيء من القائم بقاعدان العرف العام يفهم منه أن القائم مادام قائماً ليس بقاعد وما قاله بعضهم من أنه لا خصوصية

للسالبة بل من الموجبة في العرف أيضا يفهم هذا المعنى يرد ان قولنا كل نائم مستيقظ يفهم منه في العرف العام الاطلاق العام ووجه تسميتها بالعامه لعمومها من العرفية الخاصة التي سيجي ذكرها في المركبات اول نسبته الى العرف العام (أو) حكم في القضية (بفعليتها) أي فعلية النسبة والمراد بها مقابل القوة سواء كانت في أحد الأزمنة الثلاثة كافي أحوال الجسمانيات أو في المتعالية عنها كافي أحوال المجردات (بطلقة) أي هذه القضية تسمى مطلقة لان هذا المعنى يتبادر عند اطلاق القضية مجردة عن الجهات أو لاشتغالها على الاطلاق العام (عامه) لكونها أعم من الوجودية اللادائمة والوجودية اللا ضرورية اللتين سيجي ذكرهما في المركبات ومن البسائط الأربع المذكورة آنفا (أو) حكم في القضية (بعدم استحالتها) أي استحالة النسبة بمعنى ان النسبة ليست بمستحيلة سواء وجدت أولا (فممكنة) أي فهذه القضية تسمى ممكنة لاحتوائها على الامكان (عامه) لعمومها من الممكنة الخاصة كقولنا العقل فعال موجود بالامكان العام فالامكان ههنا بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم وعدم الاستحالة لازم من لوازمه فعبر به (أو) حكم في القضية (بعدم استحالة الطرفين) أي النسبة الايجابية والسلبية بان يحكم فيها بان كليهما ليسا بمستحيلتين ويلزمه سلب الضرورة عن الطرفين (فممكنة خاصة) كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص لخصوصها من العامة (ولا فرق بين الايجاب والسلب فيها) أي في الممكنة الخاصة الا (في اللفظ) فان كان في اللفظ الايجاب فوجبة والافسالية وأما بحسب المعنى فلا فرق بينهما فانها عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين سواء كانت موجبة أو سالبة والفرق بالصرحي والضمني بان في الموجبة ايجاب صريح والسلب ضمنى وفي السالبة بالعكس فالفرق باعتبار اللفظ لا بحسب المعنى (وقد اعتبر قيد العامين) أي المشروطة العامة والعرفية العامة (والوقيتين المطلقتين) أي الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والثنية باعتبار التغليب (بالادوام الذاتى) بان يجعل كل واحد منهما مقيدا بالادوام الذاتى ان النسبة المذكورة في القضية ليست بدائمة مادامت ذات الموضوع موجودة فتكون اشارة الى قضية مطلقة عامة (فتسمى) المشروطة العامة المقيدة بهذا القيد (المشروطة الخاصة) لخصوصيتها من العامة (و) العرفية العامة المقيدة بهذا القيد (العرفية الخاصة) لخصوصها من العامة والوقتية المطلقة المقيدة به (الوقتية) فقط بحذف الاطلاق باعتبار القيد (والمنتشرة المطلقة) المقيدة (المنتشرة) فقط

بحذف الاطلاق بالاعتبار المذكور وانما قيد بالادوام الذاتي دون الوصفى لمنافاته للدوام الوصفى المعتبر فيها باعتبار العامة . فان قلت ان الادوام الوصفى مناف للدوام الوصفى فلم يقيد العرفية العامة به وأما المشرطة العامة ففيها ضرورة وصفية ولا منافاة بينهما وبين الادوام الوصفى فلم يقيد هابه . قلت الضرورة الوصفية مستلزمة للدوام الوصفى فما يكون منافيا له يكون منافيا لها فلا تكون مقيدة به وأما التقييد بقيود آخر وان لم يكن منافيا لكن لعدم الاعتبار بهاتر كها وأمثلة الاربعه ظاهرة (و) قد اعتبر (تقييد المطلقة العامة باللا ضرورة أو الادوام الذاتيين) ومعنى اللا ضرورة الذاتية ان النسبة في القضية المذكورة ليست بضرورية مادامت ذات الموضوع موجودة والادوام معناه ان النسبة ليست بدائمة مادامت الذات الاول تكون اشارة الى إمكانية عامة والثاني الى مطلقة عامة (فتسمى) أى المطلقة المقيدة باللا ضرورة الذاتية (وجودية لا ضرورية) كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ولا شئ من الانسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة (و) المطلقة العامة المقيدة بالادوام الذاتى تسمى (وجودية لا دائمة وهى) أى الوجودية للدائمة المطلقة (الاسكندرية) أى منسوبة الى اسكندر وانما نسب اليه لان أكثر أمثلة المعلم الاول وهو ارسطو فى الحكمة اليونانية فى مادة الادوام تحرزا عن فهم الدوام ففهم الاسكندر الافردوسى من هذه الامثلة الادوام مفسر الكتب ارسطو وقد وقعت بينه وبين جالينوس منازعات كثيرة وهو يسمى بجالينوس وأس البغل لكبر رأسه ومولده افردوسى فلهذا نسب اليه كذا قيل قال الشيخ الدهلوى فى تكميل الايمان ان ذا القرنين المشهور بالاسكندر هو ابن فيلقوس الرومى كان مصاحباً للخضر عليه السلام وطلب عين الحياة فلم يجدها والاسكندر اليونانى غيره وهو ابن يونان بن يافث بن نوح عليه السلام وكان لارسطو مصاحباً والله عالم بالصواب (تكملة) أى هذه مكملة لبحث الموجهات فالمصدر بمعنى الفاعل للبالغة (فيها) أى فى هذه التكملة (مباحث) أى تفتيشات المبحث (الاول) اشتهر تعريف الضرورية المطلقة بانها (أى الضرورية المطلقة القضية (التي يحكم فيها) أى فى تلك القضية (بضرورة ثبوت المحمول للموضوع) أى بان المحمول ثابت للموضوع غير منفك عنه (أو سلبه) أى سلب المحمول (عنه) أى عن الموضوع (مادامت ذات الموضوع موجودة) أى ضرورة الثبوت والسلب مادام وجود الموضوع فمادامت ذاته موجودة فثبوت المحمول أو سلبه ضرورى له غير منفك عنها نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شئ من الانسان بحجر بالضرورة

وفائدة هذا القيد التنبيه على ان المعتبر في الضرورية الضرورة الناشئة لا الازلية (وفيه)
 أى في تعريف الضرورية (شك) أى اعتراض (من وجهين) الاول (انه)
 أى الشأن (اذا كان المحمول) في القضية (هو الموجود) نحو زيد موجود (لزوم
 عدم منافية الضرورة للامكان الخاص) تقرير الشك ان محمول القضية اذا كان
 هو الموجود نحو كل انسان موجود بالضرورة تصدق الضرورة اذا الانسان موجود
 بالضرورة بشرط اتصافه بالوجود والالزام اجتماع التقيضين ويصدق الامكان الخاص
 أيضا اذا الانسان ممكن وجوده وعدمه سواء كالنسبة الى ذاته وليس بضروريين وهذا
 هو الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الجانبين فصدق كل انسان موجود
 بالامكان الخاص أيضا فاجتمع الضرورة والامكان الخاص في مادة واحدة فيلزم عدم
 منافية الضرورة للامكان الخاص مع اتهم امتنافيان (وأجيب) المجيب المحقق الدواني في
 حاشية التهذيب (بالفرق بين الضرورة في زمان الوجود وبينها) أى الضرورة
 (بشرط) أى بشرط الوجود فانه قال بان المراد ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في جميع
 أوقات وجوده والوجود ليس بضروري في جميع أوقات وجود الموضوع وان كان
 ضروريا بشرطه فخاصة به يرجع الى الفرق بين الضرورة في زمان الوجود والضرورة
 بشرطه بان في الاول الوجود ظرف محض للضرورة وليس له مدخل فيها بخلاف الثاني
 فان الوجود له مدخل في الضرورة وشرط لها والمعتبر في تعريف الضرورية الاول
 وهو منافي للامكان والمتحقق فيما كان المحمول المار بوجوده والثاني وهو ليس منافي له
 فالانسان موجود بالضرورة بشرط وجوده لا في زمان وجوده اذ هو ممكن فعدمه في زمان
 وجوده يكون ممكنا كما هو شأن الممكنات فكيف يكون وجوده ضروريا في زمانه فلم تصدق
 الضرورية التي هي منافية للامكان الخاص ليلزم عدم المنافاة بينهما وما هو صادق ليس
 منافي له ليلزم من اجتماعهما الخلف (وأورد) الموردا لعلامة الدواني قال قد نبه له
 بعض المشتغلين عندي بهذا الكتاب (انه) أى الشأن (يلزم حينئذ حصرها)
 أى حصر الضرورية الذاتية (في) الضرورية (الازلية التي يحكم فيها) أى في
 الازلية بضرورة النسبة (أزلا) أى في جميع الازمنة الماضية (وأبدا) أى في
 جميع الازمنة المستقبلية (فلا تكون) أى الضرورية المطلقة (أعم) من الضرورية
 الازلية لحصرها فيها وعدم وجودها في غيرها كما هو شأن العموم (لانه) أى الشأن
 هذا دليل لزوم الحصر (لا لما يجب وجود الموضوع) في زمان وجوده (لم يجب له)

أى للموضوع (شئ في وقت وجوده) أى وجود الموضوع فوجوب الشئ للموضوع في وقت وجوده مستلزم لوجوب وجوده في ذلك الوقت ولما كان الشئ ثابتاً له في جميع أوقات وجوده بالضرورة كما في الضرورية كان وجوده أيضاً ضرورياً في جميع هذه الأوقات وهذا معنى الازلية فأنحصرت فيها فاصل الإبرادان الضرورية المطلقة أعم من الضرورية الازلية لأنها توجد فيما لم يكن وجود الموضوع أزلاً وأبداً كما في قولنا كل إنسان حيوان بالضرورة ولا توجد الازلية لحدوث الإنسان وعدم وجوده في الأزل وإذا كان تعريف الضرورية المطلقة ما كان ثبوت المحمول للموضوع فيها ضرورياً في جميع أوقات وجود الموضوع يلزم حصرها في الازلية لأن ضرورة الثبوت في جميع أوقات الذات تستلزم ضرورة وجود الذات لأن وجود الملزوم ملازم وجود اللازم فلم تكن الذات موجودة بالضرورة في جميع أوقات وجوده لم يكن ثبوت المحمول ضرورياً لها فيها فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فالحق أن الضرورية المعبرة في الضرورية المطلقة هي الضرورية بشرط الوجود لا يرد عليه الإبرادو يدفع لزوم عدم المنافاة بان المنافي للضرورة لهذا المعنى هو الامكان بمعنى رفع الضرورية بشرط الوجود وأما الامكان الذاتي الصادق في القضية التي محمولها الموجود دائماً في الضرورية الازلية لا الضرورية الصادقة فيها فافهم (ونوقض) الناقض الفاضل اللاهوري السبالي كوني على نقض دليل المورد المذكور بقوله لأنه الخ (بثبوت الذاتيات للذات فانه) أى ثبوت الذاتيات ضرورياً للذات دائماً في جميع الأوقات لا بشرط الوجود أى ليس بثبوتها مشروطاً بشرط وجود الذات (والا) أى وإن لم يكن لا بشرط الوجود بل يكون بثبوتها مشروطاً بشرط الوجود (لكانت حيوانية الإنسان) أى ثبوتها له (مجعولة) بجعل الجماعل مع أنه ليس كذلك حاصل النقض أن دليل المورد هو قوله لأنه لما لم يجب وجود الموضوع لم يجب له شئ في وقت وجوده يشعر بان ضرورة ثبوت الشئ للشئ مشروطة بوجوده فهو منقوض بثبوت الذاتيات للذات فان الذاتيات ثابتة للذات وثبوتها لها ضرورياً في زمان وجودها لا بشرط الوجود بمعنى أنه ليس لوجود الذاتيات ولا لوجود الجماعل ولا لوجود غيرهما دخل في ضرورة ثبوت الذاتيات للذات إذ لو كان له دخل في هذا الثبوت يلزم المجعولية الذاتية وهي احتياج الذاتيات في ثبوتها للذات إلى جعل الجماعل ولكانت حيوانية الإنسان وثبوتها له مجعولة محتاجة إلى جعل الجماعل ولا يكون الإنسان حيواناً بالذات بل يكون منتظراً إلى الغير ليجمعه حيواناً وهو ظاهر البطلان فافهم قيل كانه إشارة إلى أن ضرورة ثبوت الذاتيات

للذات ليس من أفراد المعرفة فانه ضرورية في مرتبة الماهية من حيث هي والمعرفة هو الضرورية في أوقات الوجود فتفكر . فان قلت ان الذاتيات من الحقائق الامكانية وكلها مجمولة فكيف يقال ان الذاتيات ليست بمجمولة . قلت ان ما هو المشهور من عدم معمولية الذاتيات ليس معناه ان خروجها من العدم الى الوجود ليس بجعل الجماعل لانه باطل لكونها من الحقائق الامكانية التي ليست موجودة الا بجعل الجماعل بل معناه ان ثبوت الماهي ذاتيات له لا يحتاج الى جعل الجماعل أصلا فان الانسان في مرتبة نفسه وحقيقته حيوان ليس لوجود الانسان ولا لجماعله دخل فيه أصلا فالذاتيات ليس في ثبوتها للذات معمولية أصلا لا بجعلها ولا بجعل مستأنف وعليه مدار النقض (الثاني) أي الوجه الثاني من الشك (السلب مادام الوجود) في السالبة (لا يصدق بدونها) أي بدون الوجود فالسالبة أيضا تقتضي الوجود كالموجبة (فلان كون السالبة) أي السالبة البسيطة الضرورية (أعم من الموجبة المعدولة) لعدم صدقها بدون الموجبة حاصل هذا الشك ان السالبة الضرورية ما يحكم فيها بضرورة سلب المحول عن الموضوع مادامت ذات الموضوع موجودة فضرورة السلب فيها مقيدة بوجود الموضوع والمقيد لا يصدق بدون تحقق القيد فالسالبة الضرورية لا تصدق بدون وجود الموضوع فاذا اقتضت وجود الموضوع فهي والموجبة المعدولة متساويتان فلا تكون السالبة أعم من الموجبة وهو خلاف ما قرر عندهم (ويلزم) على التعريف المذكور (ان لا يصدق لاشي من العناء بانسان بالضرورة) اذ معناه حينئذ ان سلب الانسان عن العناء ضروري مادامت ذات العناء موجودة وهذا يقتضي وجود العناء وهو ليس بوجود فلا تصدق السالبة ونقيضها وهو بعض العناء انسان بالامكان كاذب قطعا فلم يبق بين الموجبة الممكنة والسالبة الضرورية تناقض لارتفاعهما عند عدم الموضوع والايلازم ارتفاع النقيضين والعناء طائر معروف الاسم مجهول الجسم هذا في القاموس (وأجيب) المجيب الفاضل اللاهوتي السالكوني في حاشيته على شرح الشمية (بان مادام في السلب ظرف للثبوت الذي يتضمنه السلب) معناه ان ثبوت المحول للموضوع الذي كان في جميع أوقات وجود الموضوع مادامت ذات الموضوع موجودة مسلوبة بالضرورة حاصله على ما قيل ان السلب في السالبة الضرورية وارد على الثبوت المقيد بقيد مادام الوجود وليس السلب مقيدا به وما آله ان ثبوت المحول للموضوع في جميع أوقات وجوده ليس بمتحقق بالضرورة فهذه ضرورة سلب المقيد لا ضرورة سلب المقيد ايلازم

المحذور (وحيث أن أي إذا كان مادام ظر فالثبوت (بجواز أن يكون صدقها) أي صدق السالبة الضرورية (بانتفاء الموضوع) لعدم اقتضائه وجوده نحو لاشئ من العتقاء بأنسان بالضرورة (وبجواز) أن يكون صدقها (بانتفاء المحمول) إذا كان الموضوع موجودا (إما في جميع الأوقات) أي يكون انتفاء المحمول عن الموضوع في جميع أوقات وجود الذات بأن لا يتحقق المحمول في وقت من أوقات وجود الموضوع ونحو لاشئ من الإنسان بجبر بالضرورة (أو) في (بعضها) أي بعض الأوقات بأن لا يتحقق المحمول في بعض أوقات وجود الموضوع ويتحقق في بعض آخر (نحو لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة) فسلب ثبوت الانخساف للقمر في جميع أوقات وجوده ضروري وإن كان الانخساف ثابتا للقمر بالضرورة في بعض الأوقات وهو وقت حيلولة الأرض بين الشمس وبينه فالسالبة ههنا صادقة بانتفاء المحمول في بعض أوقات وجود الموضوع وهو وقت التربع (وفيه) أي في هذا الجواب (نظر) قال في الحاشية هذا ما سنعلى (وهو) أي الشأن (يلزم أن لا ينافي) الضرورة (الامكان) فإن كل قمر منخسف بالفعل صادق) فيصدق أيضا كل قمر منخسف (بالامكان) حاصله أن القول بكون مادام ظر فالثبوت يلزم منه عدم منافاة الضرورة للامكان مع أن بينهما منافاة لا محالة بيانه أن لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة صادق كما عرفت وكل قمر منخسف بالامكان أيضا صادق إذ كل قمر منخسف بالفعل صادق وهي مطلقة عامة أخص من الممكنة وصدق الخاص يستلزم صدق العام فيلزم صدق كل قمر منخسف بالامكان فالضرورة والممكنة كانتا صادقتين بالسلب والإيجاب بصدق الضرورة في السلب والامكان في الإيجاب فيلزم اجتماع النقيضين لأن الممكنة الموجبة نقيض للسالبة الضرورية وهو محال قطعا فإقاله المجيب يستلزم المحال وما يستلزمه يكون باطلا أيضا فبطل الجواب (ويبطل) عطف على قوله يلزم معناه أن في هذا الجواب نظرا بما مرو به أنه يبطل (ما قالوا) أي المنطقيون (أن السالبة) الضرورية (الازلية) التي يحكم فيها بضرورة السلب أزلا وأبدا (و) السالبة الضرورية (المطلقة) التي يحكم فيها بضرورة السلب مادامت ذات الموضوع موجودة (متساويتان) فإن السلب إذا كان أزلا وأبدا كان في جميع أوقات الموضوع وبالعكس وإذا كان مادام ظر فالثبوت كما قال المجيب يبطل المساواة بينهما (فإن سلب الأعم) وهو الموجبة الضرورية المطلقة أذهى أعم من الموجبة الضرورية الازلية (أخص من سلب الأخص) وهي الضرورية الازلية أذهى (١٢ - م ثاني)

أخص من الضرورية المطلقة فإنه إذا تحقق الحكم أزلاً وأبدًا يتحقق الحكم مادامت ذات الموضوع موجودة من غير عكس فالموجبة الضرورية المطلقة تكون أعم من الموجبة الضرورية الزلية فسلب الضرورية المطلقة سلب الأعم وسلب الأعم يكون أخص من سلب الأخص كما عرفت في التصورات فيكون سلبها أخص من سلب الضرورية الزلية الذي هو سلب الأخص فلم يبق المساواة بينهما فبطل ما قالوا من المساواة هذا خلاف قال في الحاشية والتوضيح أنهم قالوا إن الموجبة الضرورية المطلقة أعم مطلقاً من الموجبة الضرورية الزلية وأما سلبها فتساويتان لأنه إذا صدق السلب مادامت الذات صدق السلب أزلاً وأبدًا لأن صدق الإيجاب يستدعي وجود الذات وقد فرض عدمه وأما العكس فظاهر وإذا عرفت ذلك فنقول إن المجيب اعترف بأن قولنا لا شيء من القمر بمنخفض بالضرورة سالب ضرورية صادقة فإن قال إن السالبة الزلية لا تصدق في هذا المثال بناء على أن السلب ليس أزلياً لثبوت كل قمر منخفض بالامكان الذاتي فذلك يناقض ما عليه الجمهور من مساواتهم ما وان التزم صدقها ويتصرف في معناها مثل التصرف في معنى السالبة الضرورية المطلقة في صدق في المثال المذكور أن الثبوت أزلاً وأبدًا مسلوب بالضرورة فنقول على هذا التقدير أيضاً تبطل المساواة فإن الثبوت مادامت الذات أعم مطلقاً من الثبوت أزلاً وأبدًا فسلبها ما يوجب أن تكون النسبة بينهما بالعكس فإن سلب الأعم أخص من سلب الأخص وأما إذا كان الطرف قيد السلب لا للمسلوب فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على المتفطن انتهى قوله وأما إذا كان الطرف قيد السلب اهـ يعني إذا كان الطرف قيد السلب تبطل المساواة لأنه حينئذ تكون السالبة الضرورية سلب الإيجاب الضروري والسالبة الزلية سلب الإيجاب الأزلي وأحد الإيجابين أعم من الآخر فيصير أحد السلبين أخص من الآخر هذا خلاف وأما إذا كان الطرف قيد السلب لا تبطل المساواة إذ لا تكون السالبة سلباً للموجبة الضرورية لأن القيد الذي كان في الموجبة صار منضمّاً إلى السالبة فيكون السلب سلباً للموجبة حينئذ بدون القيد وكانت الموجبة مقيدة بهذا القيد فسلبها سلب المقيد وهذا السلب مقيد فلا يكون سلباً لمضاف لا تبطل المساواة بالدليل المذكور وهو أن سلب العام أخص من سلب الأخص فإن ههنا ليس سلب الأعم ولا سلب الأخص بل ههنا سلبان مقيدان متساويان وليس سلبين للإيجابين أحدهما أعم من الآخر فافهم (و بالجملة يلزم مفسد غير عديدة) أي غير محصورة بالعدد (لا تخفى) أي هذه المفسد (على المتدرب) أي المتفكر يعني من تفكر بالفكر

الصائب يدرك هذه المفاسد منها انه يلزم عدم عموم السالبة الوقتية من السالبة الضرورية وهذا يخالف لما عليه الجمهور من ان الضرورية سواء كانت موجبة أو سالبة أخص البسائط قال في الحاشية سيما في مباحث العكوس والمختلطات كما يظهر بالتأمل ومنها انه يلزم كذب العكس المستوي مع صدق الاصل فان لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة صادق ولا يصدق العكس وهو لاشئ من المنخسف بقمر بالضرورة لصدق نقيضه وهو كل منخسف قمر بالامكان بمعنى ان جانب المخالف ليس بضروري ولا يصدق عكس النقيض أيضا لانه لا يصدق لاشئ من اللامنخسف ليس بقمر لصدق نقيضه فهو بعض اللامنخسف ليس بقمر ومنها كذب نتيجة الشكل الاول المركب من الصغرى الموجبة والكبرى السالبة التي ليس المحمول فيها ضروريًا مع صدق الطرفين وجود شرائط الانتاج فانه يصدق كل كاتب انسان بالضرورة ولاشئ من الانسان بكتاب بالضرورة ولا يصدق لاشئ من الكتاب بكتاب بالضرورة لان ثبوت الكتابة للكاتب ضروري وهكذا يظهر ان يتأمل في المختلطات مفسدة غير محصورة فتأمل (وغاية ما يجاب به) عن (الشك) أي الجواب الذي لا جواب سواه عن أصل الشك هو (ان الوجود المفهوم) من قيد مادام الوجود في تعريف الضرورية (أعم من المحقق) الواقع في نفس الامر (والمقدر) المفروض فيها في صورة عدم وجود الموضوع وان لم يكن وجوده محققا لكنه مقدر وهذا يكفي لصدق السالبة بخلاف الموجبة اذ لا بد فيها من الوجود المحقق فقط فحينئذ تصير السالبة أعم من الموجبة ويصدق لاشئ من العناء بانسان بالضرورة باعتبار الوجود المقدر (وفيه) أي في هذا الجواب (ما فيه) أي الذي فيه يعني فيه نظر خفي قال في الحاشية لعل وجهه انه على هذا لا يبقى الفرق بين الموجبة الضرورية والسالبة انتهى توجيهه ان الوجود معتبر في الموجبة الضرورية أيضا فلما كان أعم من المحقق والمقدر صار كلاهما سميان . فان قلت ان السالبة يكفي لصدقها الوجود المقدر بخلاف الموجبة . قلت من الموجبة القضايا الحقيقية التي تقتضي الوجود المقدر فلا يفيد اعتبار الاعمية بحسبها فالفرق انما يتم في الخارجية دون الحقيقية ولك ان تقول عموم السالبة من الموجبة مخصوص بما اذا لم يمنع مانع عن صدق السالبة بدون وجود الموضوع وأما اذا منع المانع كما في هذه السالبة اذ تقيدها بقيد الوجود مانع عن صدقها بدونها فليست أعم من الموجبة هذا وان كان غاية العذر في هذا المقام لكن تعميم الوجود من المحقق والمقدر لازم عليهم لا يتم الكلام بدونها والالم يصدق

لاشئ من العناء بانسان لعدم الوجود المحقق ههنا بل يصدق تقيضه وهو قولنا بعض العناء انسان بالامكان كما عرفت فتأمل (الثاني) من المباحث (المشهور في تعريف الدائمة المطلقة ما حكم فيها) أى القضية التى حكم فيها (بدوام النسبة) ايجابية كانت أو سلبية (مادامت ذات الموضوع موجودة) وقد عرفت فائدة هذا القيد فى الضرورية (وههنا) أى فى تعريف الدائمة (شك وهو) أى الشك (انه) أى الشان (يلزم ان لا يفارق الدوام الذاتى الاطلاق العام) بل يوجد كلاهما (فى قضية محمولها أو الوجود) مثل قولنا زيد موجود دائما مادام موجودا صادق مع صدق قولنا زيد ليس بموجود بالاطلاق العام واذا صدقتا فى مادة واحدة (فلا يكون بينهما) أى بين الدوام والاطلاق العام (تناقض) لاجتماعهما فى مادة واحدة وعدم اجتماع التقيضين فيها حاصله ان فى التعريف المشهور للدائمة المطلقة شك وهو ان لا يبقى بين الدائمة المطلقة والمطلقة العامة تناقض مع ان أحدهما نقيض الآخر لان التقيضين لا يجتمعان والدوام الذاتى والاطلاق العام فى قضية محمولها الوجود مثل زيد موجود مجتمعان فانه يصدق زيد موجود دائما مادام زيد موجودا و زيد ليس بموجود بالاطلاق العام أيضا صادق لعدم ضرورة وجوده فلا يبقى بينهما تناقض هذا خلف فالقول بكون الكلام فى القضايا الخارجية وهذه من الذهنية مدفوع اذا القضايا التى محمولاتها من لوازم الوجود خارجية فلا غلص عن الشك بهذا القول فيها فافهم . فان قلت المفهوم من المتن اختصاص هذا الشك بالقضية التى محمولها الوجود مع انه يجرى فى القضايا التى محمولاتها من لوازم الوجود كقولنا الجسم متحيز وغير ذلك فانه ثابتة للموضوع فى جميع أوقات وجوده ولمالم يكن الوجود ضروريا للموضوع لم تكن لوازمه أيضا ضرورية له فتصدق السالبة المطلقة وهى ان الجسم ليس بمتحيز بالفعل فالوجود ولوازمه متساويان فى جريان الشك فواجهه التخصيص بالاول . قلت المراد بقوله فى قضية محمولها الوجود أعم من ان يكون الوجود نفسه أو ما فى حكمه من عدم انفكاكه فى أوقات وجود الموضوع وقيل مثل هذا يرد على تعريف الضرورية سواء كانت الضرورية فيها بشرط الوجود أو فى زمان الوجود اذا لا يثبت له المحمول فى وقت عدمه فتصدق الضرورية المطلقة الموجبة والمطلقة العامة السالبة فتصدق السالبة الممكنة بعمومها من الفعليات مع انها تقيض الضرورية عندهم (قيل) القائل الفاضل اللاهورى السبالكونى فى حاشية شرح الشمسية (فى حله) أى حل الشك واطـها رغلط ما فهمه الشاك

(المتبادر) أى الظاهر (من التعريف) أى من تعريف الدائمة (ان يكون المحمول مغاير الوجود) لا الوجود نفسه (فليس هناك) أى فى القضية التى محمولها الوجود (دوام ذاتى) بحسب المتبادر حاصل الحل ان مافهمه الشاك من تعريف الدائمة من كونها أعم من ان يكون المحمول فيها مغاير الوجود أو نفسه ليس بصحيح فان المتبادر من تعريفها بما حكم فيها بدوام نسبة المحمول الى الموضوع مادامت ذات الموضوع موجودة ان يكون المحمول مغاير الموضوع والا يلزم استدراك قيد الوجود والتعريف بحمل على المعنى المتبادر فالقضية التى محمولها الوجود لا يصدق فيها الدوام الذاتى بحسب المتبادر فن صدق الاطلاق العام فيها لا يلزم اجتماع التقيضين حتى يلزم ان لا يلقى بينهما تناقض (أقول العقل الفعال) وهو العقل العاشر المبدأ الفياض لما فى عالمنا وتسميته بالفعال لعدم تناهى تأثيراتها من النفوس والصور وغيرها (ليس بوجود الفعل كاذب) لامتناع ورود عدم عليه فى الواقع (فيلزم صدق تقيضه) أى تقيض هذا القول وهو قولنا العقل الفعال موجود دائما (وهو دائمة مطلقة محمولها الوجود) وهذا ايراد على الحل حاصله ان التخصيص بما يكون المحمول فيه مغاير الوجود يأتى عنه كلامهم فانهم لا يخصصون المطلقة العامة بهذا التخصيص اذ قولنا العقل الفعال ليس بوجوده بالفعل مطلقة عامة تقيض الدائمة المطلقة وكذب أحد التقيضين يستلزم صدق الآخر ولا شك ان المطلقة العامة كاذبة لوجود العقل الفعال دائما بدوام علته وهى الواجب تعالى فلا بد من صدق تقيضها وهو ان العقل الفعال موجود دائما فهذه قضية دائمة صادقة مع كون المحمول فيها الوجود فعلم ان الدائمة ليست بمخصوصة بما يكون المحمول فيها مغاير الوجود ولك ان تقول ان تقيض المطلقة العامة الدائمة مخصوص بما لا يكون المحمول فيه الوجود وهنالك كذلك فلا نسلم انه اذا لم تصدق المطلقة العامة تصدق الدائمة لانها ليست من تقيضها فى القضية التى محمولها الوجود فلوارتفع كلاهما لا يلزم ارتفاع التقيضين ويمكن ان يقال ان المعروف الدوام الذاتى والمتبادر فيه تغاير المحمول للوجود وأما الدوام الذى يصدق فى قولنا العقل الفعال موجود دائما دوام أزلى لا دوام زمانى لكونه بريئا عن الزمان وتغيره فلا يلزم وجود دائمة معرفة محمولها الوجود لتوجهه الايراد على الحال فافهم (الثالث) من المباحث (المشروطة العامة تارة تؤخذ بمعنى ضرورة النسبة) أى نسبة المحمول الى الموضوع (بشرط الوصف العنوانى) المعبر عنه بالموضوع بان يكون منشأ المحمول مجموع الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك

الاصابع مادام كاتباً (وأخرى) تؤخذ المشروطة العامة (بمعنى ضرورتها)
 أى النسبة (فى جميع أوقات الوصف) نحو كل كاتب انسان بالضرورة فى جميع
 أوقات وصف الموضوع (وفى الاولى) أى فى المشروطة العامة (بالمعنى الاول)
 أى ضرورة النسبة بشرط الوصف العنوائى (يجب ان يكون للوصف مدخل فى الضرورة)
 أى يجب أن يكون لوصف الموضوع مدخل فى ضرورة النسبة المحمول اليه (بخلاف
 الثانية) أى المشروطة العامة بمعنى ضرورة النسبة فى جميع أوقات الوصف فانها ليس
 فيها لوصف الموضوع مدخل فى الضرورة هذا هو الفرق بينهما حاصله ان للمشروطة
 العامة معنيين الاول ان المحمول ضرورى للموضوع بشرط اتصافه بالوصف العنوائى
 بأن يكون للوصف مدخل فيها ويكون الحكم لضرورة النسبة للذات الموصوفة بالوصف
 العنوائى من حيث انها متصفة به فيكون منشأ المحمول مجموع الذات والوصف فنقولنا
 كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً والثانى ان المحمول ضرورى لذات الموضوع فى
 جميع أوقات وصفه العنوائى لا من حيث انها متصفة به فاللزم فيها هو الذات وانما الوصف
 لتعيين الوقت وليس اللزوم باعتبار مدخلة الوصف كما فى الاول بل مع قطع النظر عنه
 كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة مادام كاتباً فان الانسانية ثابتة لذات الكاتب فى جميع
 أوقات الكتابة وليس للكتابة مدخل فى ضرورة الانسانية لذات الكاتب بل هى ضرورية
 لها مع قطع النظر عن الكتابة بخلاف الاول فان تحرك الاصابع ضرورى للكاتب
 بشرط الكتابة لا فى زمانها فان زمانها مثل الوقت الظاهر ليس تحرك الاصابع فيه ضرورياً
 لزبد الكاتب لوقوع النظر عن الكتابة (و بينهما) أى بين المعنى الاول للمشروطة العامة
 والمعنى الثانى (له عموم وخصوص من وجه) بحيث يجتمعان فى مادة ويفترقان فى مادتين
 فمادة الاجتماع فيما اذا كان الوصف العنوائى لازماً للذات فى وقته كما فى قولنا كل منخسف
 مظلم مادام منخسفاً فان ثبوت الاطلام لافراد المنخسف ضرورى بشروط الانخساف
 وفى زمانه لان الانخساف ضرورى للذات فى أوقاته والاطلام لمجموع الذات والانخساف
 اللازم لها فى أوقاته فيكون لازماً ضرورياً للذات فى أوقاته أيضاً فوجد المعنى الثانى واجتمع
 المعنيان فى هذه المادة وأما افتراق المعنى الاول عن الثانى فيما اذا كان المحمول ضرورياً
 للذات بشرط الوصف المفارق كما فى قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً
 فثبوت تحرك الاصابع للكاتب بشرط الكتابة ولها مدخل فيه وليس ثبوته ضرورياً فى
 زمانها لان الكتابة نفسها ليست ضرورية للكاتب فى زمانها فكيف تكون المشروطة بها

ضرورية في زمانها فيوجد الاول بدون الثاني واقتراق الثاني عن الاول في مادة الضرورة الذاتية التي يكون الوصف العنواني وصفاً مفارقاً عن الذات من غير شرط كما في قولنا كل كاتب انسان فان ثبوت الانسان للكاتب ضروري في زمان ~~الكتابة~~ لا بشرطها لعدم مدخلتها في ضرورة الانسانية للانسان والا يلزم المجعولية الذاتية فيوجد الثاني بدون الاول وقد تؤخذ الضرورة لاجل الوصف ولم يذكرها لندرتها ومعناها ان يكون الوصف عملة موجبة مستلزمة للضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك مادام متعجباً والنسبة بينهما بين المشروطة بالمعنى الاول العموم والخصوص مطلقاً فالاول اعم من الثالث لانه اذا كانت الضرورة لاجل الوصف كان للوصف مدخل فيها من غير عكس لانا اذا قلنا في الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن اذا لم يكن لها مدخل في الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحجر ذائباً ايضاً اذا كان حاراً مع انه ليس كذلك فتوجد الضرورة بشرط الوصف في هذه المادة بدون الضرورة لاجل الوصف وهذا هو معنى العموم (الرابع) من المباحث (ذهب قوم) من المنطقيين ومنهم شارح المطالع والفاضل اللاهوري (الى ان الممكنة العامة ليست قضية بالفعل لعدم اشتغالها) أي الممكنة على الحكم وهو الوقوع واللاوقوع والقضية ما كانت مشتملة على الحكم واذا لم تكن قضية (فليست موجهة) لان الموجهة قسم من القضية . فان قلت ان الممكنة لما لم تكن قضية فلم عدها من القضايا . قلت عدها من القضايا كعدم المخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل وانما قيد لعدم كونها قضية بالفعل اذا الممكنة قضية بالقوة القريبة عن الفعل باعتبار اشتغالها على الموضوع والمحمول والنسبة (وذلك) أي ما ذهب اليه القوم (خطأ) ليس بصواب بل الصواب انها قضية ومشتملة على الوقوع واللاوقوع لان الوقوع ليس عبارة عن الفعل بل مفهومه هو الثبوت الحكائي اعم من ان يكون على نهج الفعلية أو الامكانية (الانرى ان الامكان كيفية للنسبة) أي كيفية عارضة للنسبة (وأصل النسبة) أي نفس النسبة (الثبوت الحكائي) حاصله ان النسبة أي الوقوع واللاوقوع اعتبارين اعتبار التحقق واعتبار نفس النسبة من حيث انهما يتعلق بهما الازعان والمعتبر في القضية هو نفسهما الا النسبة المتحققة والاما كانت القضايا الكاذبة التي ليست النسبة متحققة فيها قضايا حقيقية ولم يقل به أحد فالممكنة مشتملة على الثبوت وهو نفس النسبة وعلى كفيتهما وهو الامكان فصارت قضية بالفعل لاشتغالها على النسبة وموجهة

لتكيفية الامكان الذي يقابل الوجوب والامتناع مثلاً قولنا كل ج ب بالامكان مفهومه ان ب ثابت لج مع انتفاء الضرورة عن الجانب المخالف له فلا شك في كونه مشتملاً على النسبة وأصلها هو الثبوت والوقوع مطلقاً أعم من ان يكون على نهج الفعلية أو القوة وان كان المتبادر في العرف عند الاطلاق الاول لكن لا يضر كون الثاني قضية . فان قلت ان مراد من قال بعدم اشتغال الممكنة على الحكم أراد به الاذعان فيكون غرضه ان النسبة بمعنى الوقوع وان تحققت في الممكنة وتكيفت بكيفية الامكان لكن لما لم يتعلّق بها الاذعان لا تكون قضية على ما هو المشهور من ان غير المذعن ليس بقضية ولما لم تكن قضية لا تكون موجهة لان الموجهة ما تكون الجهة فيها جهة للقضية المذعنة لا ما تكون جهة للنسبة مطلقاً . قلت رده المصنف رحمه الله تعالى سابقاً وقال ان مدار القضية على احتمال الصدق والكذب ومبناها النسبة الحاكية لا الاذعان فالشيء المشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية قضية سواء كانت مذعنة أو لا ولذا حمل قول القائل بعدم اشتغالها على الحكم على ان المراد منه الوقوع والملاوقوع ورده بقوله وذلك خطأ وأيده بقوله ألا ترى الخ قال في الحاشية رب ذهن يتوقف في قولنا زيد حجير بالامتناع بل أو رده نقضاً على ما ذكرنا لكن دقيق الفهم يفهم ان المقصود من ذكر الامتناع هو اعتقاد الوقوع لا الوقوع والا فأي شيء يوصف بالامتناع فتأمل فانه دقيق حاصله ان قليلاً من الاذهان يتوقف في قولنا زيد حجير بالامتناع في الحكم عليها بكونه قضية بل يورد نقضاً على انها قضية بأنها غير مشتملة على الربط لان الثبوت ممتنع ولا بد فيها منه بحسب الظاهر لكن دقيق الفهم ومن له التأمل الصادق يفهم ان الوقوع لا بد منه في هذه القضية حتى يعتبر انضافه بكيفية الامتناع اذ ما لم يتصور ولم يتكيف فالمقصود في هذه اذعان الوقوع لان نفسه والا فأي شيء يوصف بالامتناع فافهم (نعم ذلك أضعف المدارج) أي الثبوت بالامكان أضعف مدارج الثبوت أي ثبوت النسبة المكيفة وغير الامكان كالضرورة والدوام والاطلاق أقوى من الامكان كما لا يخفى (ومن ثمة) أي من أجل كون الامكان أضعف المدارج (قالوا) أي المنطقيون (ان الوجوب) أي وجوب النسبة وضرورتها (والامتناع) أي امتناع النسبة وضرورة عدمها (دالة على وثاقة الرابطة) أي قوتها واستحكامها لعدم انفكاك الرابطة من الطرفين في الصورتين (والامكان يدل على ضعفها) أي ضعف الرابطة لانفكاكها من الطرفين . فان قلت ان الوجوب دال على وثاقة الرابطة كما لا يخفى وأما الامتناع فلا دلالة له عليها اذا لامتناع أضعف من الامكان وهو لا يدل على وثاقة الرابطة

فكيف يدل عليها ما هو أضعف من الضعيف • قلت ان ضعف الامكان انما هو منزلزل بين الوجود والعدم والامتناع ليس منزلز لا بين الطرفين بل العدم ضروري فيه فتكون دلالاته من هذه الجهة على وثاقة الرابطة وأضعفيتها من الامكان باعتبار انه لا يشم رائحة الوجود بخلاف الامكان فانه قد يظهر من كتم العدم على منقحة الوجود لا يقال ان القضية تتعلق بها الاذعان وزيد حجر ليس قابلا لتعلق الاذعان به • لاننا نقول ان القضية ما يمكن ان يتعلق بها الاذعان وزيد حجر قضية وان لم يكن مدعنا لكن يمكن ان يتعلق بها الاذعان من حيث التكيف بالامتناع • فان قيل ان فقدان الاذعان في المطلق يستلزم فقدانه في المقيد فلا يمكن صدق المقيد مع كذب مطلقه • قلنا ان اريد بتحقيق النسبة تحققها على نهج الفعلية فليس بمطلق بل هو مقيد وفقدان الاذعان في أحد المقيد لا يستلزم فقدانه في المقيد الا آخر وان اريد بتحقيقها أهم من أن يكون على جهة الفعل أو الامكان أو غيرهما فهو مطلق لكن الاذعان به حاصل في ضمن المقيد بالامتناع وصادق في ضمنه واذا كان الامكان كيفية النسبة وأصل النسبة الثبوت المطلق (فالثبوت بطريق الامكان نحو) وقسم (من الثبوت مطلقا) وهو أعم من ان يكون بطريق الفعلية أو الامكان أو الامتناع ففي الامكان يوجد الثبوت المطلق المعترف في القضية فيكون قضية ولما كان هذا الثبوت خلاف المتبادر أشار اليه بقوله (غاية الامر) أي نهاية (المتبادر منه) أي من الثبوت ومما هو دال عليه (عند الاطلاق) أي عند عدم تقييده بقيد (هو) أي المتبادر (الوقوع) أي وقوع النسبة (على نهج الفعلية) أي كونه بالفعل (وذلك) أي المتبادر (لا يضري عمومته) أي في عموم الوقوع بل هو أعم من الفعل والامكان وغيرهما وان كان خلاف المتبادر (كما قالوا) أي الحكماء (في الوجود) فانه اذا أطلق يتبادر منه الوجود الخارجي مع انه أعم منه وشامل له وللوجود الذهني قال في الحاشية ان المتبادر منه هو الوجود الخارجي وهو موضوع للمعنى المشترك بينه وبين الذهني واذا استعمل فيه كان حقيقة لانه لم يجر استعماله فيه بل شائع أيضا انتهى حاصله ان المتبادر من الوجود وان كان وجودا خارجيا لكن ليس هو معنى الوجود بحيث يكون موضوعا له بل هو موضوع للمعنى العام المشترك بين الخارجي والذهني واذا استعمل في هذا المعنى العام المشترك كان حقيقة لا مجازا اذ لم يجر استعمال الوجود في المعنى المشترك بل شائع أيضا وان لم يتبادر منه والتبادر لا يضري عمومية الموضوع له فعلم ان تبادر الثبوت على نهج الفعلية لا يضري اعتبار عمومية الثبوت

في القضية أهم من ان يكون بالفعل أو بالامكان والامكان قسم من العام المطلق المعتبر في القضية ويكون المشتمل عليه قضية موجهة فافهم (واذا كانت الممكنة موجهة) بالبيان المذكور (فالمطلقة بالطريق الاولى) لانها مشتملة على الثبوت على نهج الفعلية التي هي أقوى من الامكان والمتبادر عند الاطلاق والزائد على الثبوت المطلق ولما كان الاضعف وغير المتبادر وهي الممكنة قضية فالأقوى والمتبادر وهي المطلقة تكون قضية بالطريق الاولى . فان قلت ان مدلول القضية هو الثبوت في نفس الامر والتحقق فيها والمطلقة ما يحكم فيها بالفعل أي في أحد الأزمنة الثلاثة وهو ليس معنى زائد على التحقق بنفس الامر المعتبر في القضية المطلقة والجهة معنى زائد عليها وجزء رابع لها ولما لم تكن مشتملة على معنى زائد على النسبة لم تكن موجهة والامكان معنى زائد على النسبة فكون الممكنة موجهة لا يستلزم كون المطلقة كذلك فإين الطريق الاولى . قلت المطلقة على قسمين الاول تقيض الدائمة الازلية وهي التي يكون الحكم فيها بتحقق ثبوت المحمول للموضوع في نفس الواقع وليس مدلول القضية الا هذا فهي لا تكون موجهة وأما المطلقة التي هي تقيض الدائمة المطلقة فتكون موجهة لان الحكم فيها بتحقق النسبة بالفعل في أوقات وجود الموضوع وهذا المعنى زائد على أصل النسبة اذا أصلها هو الثبوت مطلقا فن هذه الجهة صارت موجهة فافهم (والخامس) من المباحث (اللادوام اشارة الى مطلقة عامة) ولم يقل معناه مطلقة عامة لان المتبادر من المعنى المطابق وليست المطلقة العامة معنى مطابقا للادوام بل يدل عليها بالالتزام لان رفع الدوام عن نسبة يستلزم فعلية ما يقابلها فرفع دوام النسبة الايجابية لكل فرد من موضوعها يستلزم اطلاق النسبة السلبية كذلك رفع دوام النسبة السلبية عن كل فرد يستلزم اطلاق النسبة الايجابية له فالاول مطلقة عامة سالبة والثاني مطلقة عامة موجبة (واللاضرورة) اشارة (الى إمكانية عامة) فان سلب ضرورة النسبة الايجابية عين امكان النسبة السلبية وكذا سلب ضرورة النسبة السلبية عين امكان النسبة الايجابية ولو قيل معناه الممكنة العامة لكان محتملا لكنه لا يصح في المطلقة العامة فلهذا أورد لفظ الاشارة ليشملهما (مخالفتي) الكيفية (أي الايجاب والسلب (وموافقتي الكمية) أي الكلية والجزئية (لما قيدتهما) أي بالادوام واللاضرورة فان كانت القضية المقيدة بهما موجبة كانت القضية التي تفهم من اللادوام واللاضرورة سالبة وان كانت المقيدة بهما سالبة كانت القضية التي تفهم منهما موجبة فتكونان

مخالفين في الكيفية وموافقين في الكمية للقضية المقيدة بهما (لانهما) أى اللادوام واللاضرورة (رافعان للنسبة) في القضية المقيدة بهما من غير تفاوت في الكلية والجزئية حاصله على ما قيل في بيانه ان معنى لادائما في قولنا كل انسان كاتب لادائما ان ثبوت الكتابة لكل واحد واحد من افراد الانسان ليس بمنتهى في جميع الاوقات فيلزم تحقق السلب عن كل واحد واحد في الجملة اما في جميع الاوقات أو بعضها وهذا هو مفهوم الاطلاق العام للسلب الكلي فنطوقه الصريح اشارة الى مطلقة عامة وان كانت متحققة في ضمن تحقق الرفع في بعض الاوقات فقط لاقتضاء الجزء الاول لتحقيق المرفوع في بعض ولذا قد يتوهم ان اللادوام عند التحقق اشارة الى مطلقة منتشرة لا الى مطلقة عامة والاشارة الى الممكنة العامة في اللاضرورة ظاهرة ولما كان القيد في المركبة اشارة الى القضية وما قيد به كان قضية (فالمركبة قضية متعددة) لقضية واحدة كما هو بحسب الظاهر (لان العبرة في وحدتها) أى في وحدة القضية (وتعددتها) أى تعدد القضية (بوحدة الحكم) وهو الوقوع واللاوقوع في القضية (وتعددته) أى تعدد الحكم فيها فان كان في القضية حكم واحد فقط كانت القضية واحدة وان كانت مشتملة على عدة أحكام كانت القضية متعددة ولما كان مدار تعدد القضية على تعدد الحكم بين تعاملا فقال (وتعددته) أى تعدد الحكم (اما باختلافه) أى اختلاف الحكم (كيفا) أى ايجابا وسلبا يعني اذا كان الحكم مختلفا بالايجاب والسلب يصير أحدهما غير الآخر لا عينه فصارت تعددا وتعددته باختلاف الحكم (موضوعا) بان يكون الموضوع مختلفا نحو كل كاتب انسان وكل ضاحك انسان فهما وان كانتا موجبتين لكن الحكم فيهما متعدد بتعدد الموضوع اذ حكم ثبوت الانسان للكاتب غير الحكم بثبوت الانسان للضاحك كما لا يخفى أو تعدد الحكم باختلافه (محمولا) بان يكون المحمول مختلفا كقولنا كل كاتب انسان وكل كاتب متحرك الاصابع فان الحكم بثبوت تحريك الاصابع للكاتب غير الحكم بثبوت الانسان له (لارابع لها) أى لهذه الامور الثلاثة أو للقضية يعني ليس أمر رابع سوى الامور الثلاثة توجب تعدد الحكم فانه اذا لم يختلف شئ من الامور الثلاثة لم يتعدد الحكم واذا لم يتعدد وانحدت انحدرت القضية بوحدة الحكم سواء كان الموضوع والمحمول مفردين أو مركبين أو أحدهما مفردا والاخر مركبا وأريد بالحكم بالمجموع أو على المجموع والحكم في المركبة مختلف كيفا فان القضية التي تفهم من القيد تكون مخالفة لما قيد به في كيف فتعدد الحكم فتعددت القضية المركبة

(السادس) من المباحث (النسب الاربع) من التساوى والتباين والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه (فى المفردات) أى فيما ليس بقضية كالانسان والناطق مثلا (بحسب الصدق) أى الجمل (على شئ) بان ما يحمل عليه الانسان كزيد مثلا يحمل عليه الناطق وبالعكس (و) النسب الاربع (فى القضايا المتصور) بحسب الصدق على شئ (لانها) أى القضايا (لا تحمل) على شئ لاعلى الفرد لاشتغالها على نسبة تامة غير مسبقة بخلاف المفرد ولا على القضية لامتناع صدق قضية على قضية أخرى (واعلم) أى النسب الاربع (فيها) فى القضايا (بحسب صدقها) أى صدق القضية (أى تحققها فى الواقع) فالمراد بالصدق فى القضية الصدق بمعنى التحقق والوجود وهو يستعمل بنى ويتعدى به يقال صدقت القضية فى الواقع أى تحققت ووجدت فى المفردات بمعنى الجمل وهو يستعمل بعلى ويتعدى به يقال الكاتب صادق على الانسان أى محمول عليه قال فى الحاشية الصدق بمعنى الجمل يستعمل بعلى يقال الكاتب صادق على الانسان أى محمول عليه والصدق بمعنى التحقق يستعمل بنى يقال صدقت القضية فى الواقع انتهى • فان قلت ان كل مادة تصدق عليها الضرورة بصدق عليها الدوام بدون العكس فحينئذ تتصور النسب بين القضايا بحسب الصدق بمعنى الجمل بحسب المواد كما فى الكاتب والانسان بحسب الافراد • قلت اعتبار النسب فى القضايا على أنحاء الاول باعتبار المواد أى نسبة مواد احدها الى أخرى كنسبة المواد الموجبة الى الموجبة والسالبة الى السالبة والكلية الى الكلية والجزئية الى الجزئية فغنى كون الضرورة أخص من الدائمة انه كلما صدقت الموجبة الكلية الضرورية فى مادة كما فى قولنا كل انسان حيوان بالضرورة صدقت الموجبة الكلية الدائمة بحسب تلك المادة مثل كل انسان حيوان بالدوام فالصدق ههنا بمعنى التحقق فى الواقع فى مادة لا صدق بعضها على بعض كما يقال السقف أخص من الجدار بمعنى انه كلما وجد السقف وجد الجدار من غير عكس فعناء انهما متحققان فى الواقع ولا يقال للسقف انه جدار ولا للجدار انه سقف فلا يتصور فى القضايا الصدق بمعنى الجمل اذ لا يقال للضرورة انها دائمة لان الضرورية ما تكون مقيدة بالدوام ولا شئ انهما متباينان والثانى بحسب المفهومات فقط ولا شئ فى تباينها وليس مراد الثالث بحسب المفهومات لانفسها فقط بل بالنظر الى موادها بان يقال كل مادة يصدق عليها مفهوم الضرورية يصدق عليها مفهوم الدائمة دون العكس فهذا الصدق بمعنى الجمل على المادة بأن مفهومها يحملان على تلك المادة وليس معناه ان

مفهوم هذه القضية بحمل عليه مفهوم تلك القضية بل بمعنى ان العقل اذا لاحظ مفهومها يحكم بان مادة هذا المفهوم أعم من مادة ذلك المفهوم فالصدق بمعنى الحمل انما هو بين المواد لا بين القضايا فاني القضايا لا يتصور الصدق بمعنى ان تحمل احدهما على الاخرى كما في المفردات فافهم (ثم المنظور في النسبة) من النسب الاربع بين القضايا (ما يحكم به) أي يشعر به الضمير راجع الى مادة والتذكير باعتبار لفظه (مفهوماتها) أي مفهومات القضايا (في بادئ الرأي) أي في ظاهر الامر والاعتقاد مع قطع النظر عن الدقة والاصول الحكمية (هذا) جواب سؤال مقدر وهو ان القول بمفهوم الدائمة من الضرورية مطلقا غير صحيح اذ الدوام لا يخلو عن الضرورية بالغير وهو العلة لان الممكن لا يدوم الا بالعلة فاذا وجدت العلة وجد المعلول بالضرورية فالدائمة والضرورية متساويتان فلا يصح قولهم ان الدائمة أعم من الضرورية وحاصل الجواب ان المنظور في النسبة بين القضايا ما يحكم به مفهوماتها بحسب الظاهر ولا ينظر في النسبة ما يحكم به النظر في الدائمة بحسب الظاهر لعدم انفكاك النسبة من غير ضرورية وان كان النظر الدقيق يحكم بان الدوام لا يخلو عن ضرورية فالاعتبار في المنطق بيان النسبة بحسب بادئ الرأي وليس الكلام فيه مبني على الاصول الدقيقة (وأما بناء الكلام على الاصول الدقيقة) أي القواعد التي يعتبر فيها دقة النظر (التي برهنت عليها) أي استدل عليها (في الفلسفة) أي علم الحكمة والفلسفة هي التشبيه بالآلة علماء وعملها كان هذا العلم موجبا لهذا التشبيه سمي بها (فذلك) أي البناء مرتبة (بعد تحصيل هذا الفن) أي فن المنطق لاحين تحصيله فبناء الكلام على هذه الاصول ليس من وظائف المنطق اذ لا يبنى ما يتقدم على ما يتأخر فالكلام في المنطق على الظاهر مع قطع النظر عن الدقة لانه آلة ومرتبة قبل مرتبة الفلسفة والمنظور فيه التسهيل على ما ينكشف بعده في الفلسفة فبني الكلام فيه عاما يحكم بظاهر المفهوم بهذا التسهيل (ومن ثمة) أي من أجل ان المنظور في النسبة مفهوماتها في بادئ الرأي (قالوا) أي المنطقيون ان (الضرورية المطلقة) أخص مطلقا من الدائمة (فان العقل بحسب الظاهر يحكم بانفكاك الدوام عن الضرورية بان تكون النسبة دائمة ولا يستحيل انفكاكها الحركة الفلك فانها دائمة غير منفكة عنه لكنها ليست بمستحيلة لانفكاكها اذ لا يلزم من سكون الفلك محال قال في الحاشية هذا في بادئ الرأي وأما بالنظر الدقيق فهم متساويان لان الدوام اما ان يصدق في مادة الوجوب فظاهر وان كان في مادة الامكان فهو اما دوام الوجود أو دوام العدم ودوام الوجود واجب

الوجود لغيره لان الشئ مالم يجب لم يوجد فهو محفوف بالوجوب السابق والوجوب
اللاحق ودوام العدم ممتنع الوجود بالغير لان الشئ مالم يجب عدمه لم ينعدم ضرورة
ان عدم الشئ لعدم العلة التامة وعلى كلا التقديرين فلا يخلو الدوام الواقع عن الوجوب
انتهى حاصله ان المساواة بين الضرورة والدوام في مادة الضرورة ظاهرة لاستترة فيه وأما
الدوام الانفكاكي الذي ليس فيه ضرورة فالمساواة بينهما في هذه المادة لا يحتاج الى البيان
اذا الظاهر بحكم وجود أحدهما بدون الآخر فيبانه ان الدوام في مادة الامكان اما دوام
الوجود أى وجود المحمول دائم للموضوع كافي حركة الفلك أو دوام العدم أى عدم المحمول
يكون دائما للموضوع كافي سكون الفلك ودوام الوجوب واجب الوجود بالغير يعنى وجود
ذلك المحمول يكون واجبا وضروريا للموضوع بواسطة الغير لان الشئ مالم يجب لم يوجد
فالمحمول أولا يـسـكـون واجب الوجود ثم يوجد ويثبت للموضوع فهو محفوف أى محاط
بالوجودين الوجوب السابق الذى وجب به أولا وبالوجوب اللاحق الذى وجد بعد
الوجود والدائم العدم أى ما يكون عدمه دائما وان كان ممكنا ممتنع لغيره لان الشئ مالم
يجب عدمه لم ينعدم ضرورة ان عدم شئ لعدم العلة التامة واذا عـدـمت العلة يـعـدم
المعلول ويكون وجوده ممتنع لعدم العلة وعلى كلا التقديرين سواء كان دوام الوجود أو
دوام العدم لا يكون الدوام الواقع خاليا عن الوجوب والضرورة فافهم (وحيث
أى اذا عرفت تعريف الموجهات وعلمت ان المنظور فيها ما يحكم به ظاهرا مفهوماتها
(لا يستصعب) أى لا يشكل عليك ويتيسر لك استخراج (النسب بين الموجهات)
المذكورة سابقا (ولو استقرت) أى تصحفت القضايا وأدركت مفهوماتها علمت
بعد الاستقراء (ان الممكنة العامة أعم القضايا) سواء كانت بسائط أو مركبات لانه اذا
وجد الحكم بالضرورة بالذات أو بحسب الوصف والدوام والاطلاق العام والتوقيت
والانتشار سواء كان مقيدا بقيد الدوام أو بالضرورة أولا وجد الحكم بالامكان أى
عدم ضرورة خلافها من غير عكس لجواز ان لا يخرج الامكان من القوة الى الفعل
ليصدق الحكم المذكور . فان قلت عموم الممكنة العامة من القضايا سواء كانت
موجبات أو سوابظاهرة في جميعها لكن في عموم الممكنة العامة السالبة من السالبيين
الوقتيتين نظرا ذى محتمل ان تكون ضرورة السلب في وقت معين أو في وقت ما من أوقات
العدم ويكون الايجاب ضروريا في جميع أوقات وجود الذات فلا يصدق في الممكنة
السالبة اذ معناها ان الجانب المخالف للسلب سواء كان في وقت معين أو وقت ما ليس

بضروري • قلت المراد بالوقت المعين في الوقتية وغير المعين في المنتشرة ما هو من
أوقات وجود الذات فإذا صدق ضرورة السلب في وقت معين أو غير معين من هذه
الأوقات صدقت الممكنة السالبة بلا شبهة أو يقال إن الممكنة التي يحكم عليها عمومها
عن القضايا هي تقيض الضرورية الأزلية لا مطلقا وما هو المستعمل في الحكمة (والممكنة
الخاصة) أي التي حكم فيها بعدم ضرورة الطرفين (أعم المركبات) أي أعم
من القضايا المركبة المقيدة بالدوام واللا ضرورة لأن جزئي الممكنة الخاصة وهما
الممكنان العامتان أعم من جزئي المركبة فصار المجموع أعم من المجموع والمطلقة
العامة التي يحكم فيها بفعلية النسبة أعم الفعليات أي القضايا التي ليس فيها الحكم بالامكان
سواء كان بالضرورة أو الدوام أو الإطلاق إذا سوى الامكان كلها فعليات وعموم المطلقة
العامة من غيرها من الفعليات ظاهرا إذا يحكم فيها بالضرورة والدوام يحكم فيها بان هذه
النسبة واقعة في أحد الأزمنة الثلاثة ضرورية لها ودوامها (والضرورة المطلقة)
التي يحكم فيها بضرورة النسبة ما دامت الذات (أخص البسائط) أي أخص مطلقا من
غيرها من القضايا البسيطة وهي الدائمة والمشرطة العامة والعرفية والوقتية والمنتشرة
المطلقتان والمطلقة العامة والممكنة العامة إذ كلما صدق الضرورية يصدق جميع ذلك
كما في قولنا كل إنسان حيوان بالضرورة والدوام في أوقات الذات وحكما في أوقات
الوصف والوقت المعين وغيره بالفعل وبالامكان (والمشرطة الخاصة) التي يحكم فيها
بضرورة النسبة ما دام الوصف لادائما (أخص المركبات) يعني أخص مطلقا من
غيرها من المركبات وهي العرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللادائمة
والممكنة الخاصة فإن كلما صدق إن النسبة ضرورية ما دام الوصف لادائما يصدق أنها
دائمة ما دام الوصف لادائما وفي وقت معين وغير معين لادائما وبالفعل لادائما وبالامكان
الخاص على وجه الظاهر أنه متعلق بقوله المشرطة الخاصة أخص المركبات فعناها إن
المشرطة الخاصة أخص المركبات مطلقا على وجه أي على تقدير أخذها بالمعنى الثاني
وهو ضرورة النسبة ما دام الوصف لا بالمعنى الأول وهو الضرورية بشرط الوصف إذ على
هذا الوجه لا يكون بين المشرطة الخاصة والوقتية والمنتشرة عموم وخصوص مطلقا
بل من وجهه لأن المشرطة الخاصة تصدق في المثال المشهور من قولنا كل كاتب متحرك
الاصابع ما دام كاتبًا لادائما ولا تصدق الوقتية لأن الكتابة نفسها ليست ضرورية في
وقت من الأوقات فكيف تكون المشرطة بها ضرورية في وقتها وتصدق الوقتية في

قولنا كل مظلّم في وقت معين لادائما ولا تصدق المشرّطة الخاصة لانه لا يصدق انه
مظلّم بشرط كونه قراوا اما مادة الاجتماع فقولنا كل منخسف مظلّم والحق ان تعلقه ليس
على ماهو الظاهر لانه اذا لم يتعلق هذا القيد بقوله والضرورية اخص البسائط يكون
معناه انها اخص منها مطلقا سواء اخذت المشرّطة العامة بمعنى مادام الوصف أو بشرط
فيرد عليه ان الضرورية تصدق في قولنا كل انسان حيوان بالضرورية ولا تصدق
المشرّطة العامة بشرط الوصف اذ وصف الانسان ليس شرطا لثبوت الحيوانية والا
يلزم المجعولية الذاتية فينشأ وجود الضرورية بدون المشرّطة العامة فلا يكون اخص
منها وما قيل ان تعلل الجنس السافل بالنوع السافل ليس بممتنع وانما الممتنع تعلل الذاتي
بأمر خارج وتخلله بينه وبين الذات لا يتم الا اذا كان الوصف العنوانى من الاوصاف المفارقة
كافي قولنا كل كاتب حيوان بالضرورية اذ تصدق المشرّطة العامة بشرط الوصف يستلزم
المجعولية الذاتية في هذا المثال فصدق الضرورية بدون المشرّطة فلا يكون اخص
منها فلا يدفع الايراد والا اذا تعلق هذا القيد بكليهما يقال ان الضرورية اخص
البسائط مطلقا على وجهه يعنى اذا اخذت المشرّطة العامة منها بمعنى مادام الوصف وأما
اذا اخذت بشرط الوصف كانت اخص من وجهه وكذلك المشرّطة الخاصة اخص
المركبات على وجهه كما عرفت واذا أريد بقولنا الضرورية اخص البسائط أعم من ان
يكون مطلقا أو من وجهه فلا حاجة الى القيد والايراد أصلا فافهم ولما فرغ المصنف رحمه
الله تعالى من بيان القسم الاول من القضية وهي الجلية ومباحثها شرع في بيان القسم
الثاني منها وهي الشرطية ومباحثها فقال ﴿فصل﴾ أى هذا فصل في أقسام الشرطية
وأحكامها (الشرطية) أى القضية الشرطية وهي التي لا يحكم فيها بالثبوت والسلب
(ان حكم فيها) أى في الشرطية (بثبوت نسبة على تقدير نسبة أخرى لزوما) بحيث
تكون احدى النسبتين لازمة للآخرى بان يكون بينهما علاقة تقتضى عدم انفكاك
احدهما عن الاخرى كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فانهاموجود (أو اتفاقا)
بحيث يكون كلا النسبتين وقتيتين في نفس الامر من غير علاقة بينهما كقولنا ان كان زيد
ناطقا فالحمار ناهق (أو اطلاقا) أى لم يعتبر شئ منهما فهو أعم من ان يكون لزوما أو
اتفاقا (فتصلة لزومية أو اتفاقية أو مطلقة) هذا شرع على ترتيب اللف يعنى الاول
يسمى متصلة لزومية لوجود اللزوم فيها والثاني اتفاقية لوجود الاتفاق في الواقع بدون
اللزوم والثالث مطلقة لعدم التقييد بهما (وان حكم فيها) أى في الشرطية (بتنافي

(النسبتين) الموجودتين في القضية الشرطية (صدقا وكذبا) بحيث لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كقولنا زيد اما ان يكون انسانا أو فرسا أو حكم يكون التنافي بينهما (صدقا) أى في الصدق (فقط) أى لا في الكذب بحيث لا يجتمعان في الصدق يعنى اذا صدقت احدهما لا تصدق معها الاخرى ويمكن الاجتماع في الكذب بان يكذبا معا كقولنا هذا الشئ اما أن يكون انسانا أو فرسا (أو) حكم يكون التنافي بينهما (كذبا فقط) أى في الكذب لا في الصدق بحيث لا يجتمعان في الكذب يعنى اذا كذبت احدهما لم تكذب الاخرى معها ويمكن الاجتماع في الصدق بان يصدق قائلهما كقولنا هذا الشئ اما ان يكون لا انسانا أولا فرسا (عنادا) أى يكون التنافي في الصدق والكذب أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط عنادى يعنى باعتبار ذاتى الجزئين كما في قولنا العمد اما زوج أو فرد وهذا الشئ اما شجر أو حجر أو زيد اما في البحر أو لا يفرق (أو) يكون التنافي في الصدق والكذب أو أحدهما (اتفاقا) لالذاتى الجزئين بان لا يوجد بينهما ما يقتضى ذلك التنافي كما يقال في الاسود الا لا كاتب اما ان يكون هذا الاسود أو كاتبا اما ان يكون هذا الاسود أو كاتبا واما ان يكون هذا اسودا أو لا كاتبا (أو اطلاقا) من غير ان يقيد التنافي المذكور بالعناد والاتفاق (فنقصلة حقيقة أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو) هذا شرعى ترتيب اللف في قوله صدقا وكذبا أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط يعنى الاول يسمى منقصلة حقيقية للانفصال الحقيقى فيها والثانى يسمى مانعة الجمع لوجود منع الجمع بين النسبتين فيها والثالث يسمى مانعة الخلو لخلو عن احدى النسبتين فيها (عنادية أو اتفاقية أو مطلقة) هذا شرعى ترتيب اللف في قولنا عنادا أو اتفاقا أو اطلاقا يعنى الاول يسمى منقصلة حقيقية عنادية ومنقصلة حقيقية اتفاقية ومنقصلة حقيقية مطلقة وكذا الثانى يسمى مانعة الجمع عنادية واتفاقية ومطلقة وكذا الثالث يسمى مانعة الخلو عنادية واتفاقية ومطلقة فترتقى الاقسام الى اثنى عشر قضية فالثلاثة منها متصلات لزومية واتفاقية ومطلقة وتسعة منها منفصلات اذاقسام المنقصلة ثلاث وكل منها أقسام ثلاثة واذا ضربت الثلاث فى الثلاث يصير تسعة فالحقيقة عنادية واتفاقية ومطلقة وكذا مانعة الجمع اتفاقية ومطلقة وعنادية وكذا مانعة الخلو عنادية واتفاقية ومطلقة وعليك باستخراج أمثلة كل منها كما عرفت آتفاقتذكر (وربما يعتبر) أى قد يعتبر (فى مانعتي الجمع والخلو التنافي بين النسبتين فى الصدق أو فى الكذب مطلقا) من غير قيد فقط فى

كلهما معنى يعتبر في مانعة الجمع التنافي بين النسبتين في الصدق مطلقا بمعنى انهما لا يجتمعان في الصدق سواء كان التنافي في الكذب أيضا بحيث لا يجتمعان فيه أولا وكذا يعتبر في مانعة الخلو التنافي في الكذب بمعنى انهما لا يجتمعان في الكذب سواء كان التنافي في الصدق بحيث لا يجتمعان فيه أيضا أولا وهذا يحتمل الوجهين أحدهما ان يكون الحكم في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق ولم يحكم فيها بالتنافي في الكذب سواء حكم بعدم التنافي في الكذب أو لم يحكم بشئ من التنافي وعدمه وان يكون الحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب ولا يحكم بالتنافي في الصدق سواء حكم بعدم التنافي أو لم يحكم بشئ من التنافي وعدمه والا تخران يحكم في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق سواء حكم بالتنافي في الكذب أو بعدم التنافي أو لم يحكم بشئ منهما أو يحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب سواء حكم بالتنافي في الصدق أو بعدمه أو لم يحكم بشئ منهما (وبهذا المعنى) الثاني (يكونان) أى مانعة الجمع والخلو (أعم منهما) بالمعنى الاول يعنى اذا صدق التنافي بين النسبتين في الصدق فقط يصدق عليه التنافي فيه مطلقا من غير عكس اذ يوجد فيما اذا حكم فيه بالتنافي في الصدق والكذب معا ولا يوجد الاول وكذا اذا صدق التنافي في الكذب فقط يصدق عليه انه تنافى في الكذب مطلقا من غير عكس اذ يوجد فيما اذا كان التنافي في الكذب والصدق معا ولا يوجد الاول وكذا أعم من الحقيقية لانه اذا صدق التنافي في الصدق والكذب معا يصدق التنافي في الصدق مطلقا وفي الكذب كذلك من غير عكس اذ يمكن ان يوجد التنافي في كليهما فقط فيصمدان دون الحقيقة بعدم وجود التنافي بينهما (وهذه) أى المعانى المذكورة (حقائق الموجبات) من اقسام الشرطيات (وأما سوابها) أى وجود سواب تلك الاقسام من الموجبات (فتزفع ايجابها) أى ايجاب الشرطيات فسالبة كل منهما ما يحكم فيها برفع الحكم الذى كان في موجبها (فالسالبة) للزومية من الشرطية (ما) أى قضية (يحكم فيها) أى في هذه القضية (بسلب الزوم) الذى كان الحكم به في الموجبة للزومية (لا لزوم السلب) يعنى ليس السالبة للزومية ما يحكم فيها بلزوم السلب فان الحكم بلزوم السلب موجب لاسالب فالإيجاب والسلب في القضية الشرطية ليسا باعتبار ايجاب المقدم والتالى وسلبهما بل باعتبار النسبة فان كانت ايجابية فوجبة وان كانت سلبية فسالبة كما ان الخلية ليس ايجابا تابعا لوجودية الموضوع والمحمول ولا سلبيها بعدميتهما فالسلب في المتصلات الشرطية يكون بحسب سلب الاتصال واللزوم والاتفاق

والاطلاق وكذا السلب في المنفصلات يكون بحسب سلب الاتصال والعناد والاتفاق والاطلاق (وعلى هذا) أى على السالبة للزومية (فقس البواقي) أى باقى أقسام الشرطيات فالسالبة الاتفاقية مثلاً ما يحكم فيها بسلب الاتفاق والمطلقة ما يحكم فيها بسلب الاطلاق والسالبة الحقيقية ما يحكم فيها بسلب التناقض صدقاً وكذباً وهكذا سائر الأقسام ولما فرغ من بيان أقسام الشرطيات باعتبار نفسها شرع فى بيان أقسامها باعتبار جزئها وهو المقدم كما عرفت فى الجملة باعتبار موضوعها لكان فيها باعتبار نفس الموضوع وأفراده وفى الشرطية باعتبار تقادير المقدم وأوضاعه فقال (ثم الحكم فيها) أى فى القضية الشرطية (ان كان) أى الحكم (على تقدير معين) من تقادير المقدم (فمخصوصة) بمعنى قسمى شرطية شخصية ومخصوصة لمخصوصية التقدير نحو ان جئتنى اليوم راكباً فاكرمك (والا) أى وان لم يكن الحكم على تقدير معين بل على التقادير (فان بين كمية الحكم بانه) أى الحكم (على جميع تقادير المقدم أو بعضها) أى بعض تقادير المقدم (فمحصورة كلية) على الاول لحصر الحكم على جميع التقادير كقولنا كلما كان زيد انساناً كان حيواناً واثماً اما ان يكون العدد زوجاً أو فرداً (أو جزئية) أى محصورة (جزئية) على الثانى لحصر الحكم على بعضها كقولنا قد يكون اذا كان الشئ حيواناً كان انساناً وقد يكون اما ان يكون الشئ انساناً أو فرساً (والا) أى وان لم يبين كمية الحكم بل يحكم فيها على وضع أو أوضاع فى الجملة (فهملية) لاهمال بيان الكمية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فانهام موجود والمعددا ما زوج أو فرد (والطبيعية ههنا غير معقولة) وكذا المهملة القدمائية هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المخصوصة والمحصورة كانتا من أقسام الخلية وتنقسم اليها الشرطية فكذا يجوز ان تكون الطبيعية أيضاً من أقسام الشرطية ولم يعتبروها ههنا كما لم يعتبر وافى الخلية لعدم اعتبارها فى المعلوم فدفعه بان الطبيعية فى الشرطية غير معقولة لانها معقولة غير معتبرة كما فى الخلية اذا الحكم فى الشرطية على التقادير واعتبارها واجب فيها فهى بمنزلة الافراد فى الخلية فيعقل بيان الكمية واهمالها ولا يعقل أخذ طبيعة المحكوم عليه بدون اعتبار التقادير لتكون طبيعية وان ما يحكم عليه فى الشرطية لا يصلح ان يؤخذ من حيث الاطلاق والعلم كما يظهر بالتأمل الصادق بخلاف ما يحكم عليه فى الجملة فان الحكم فيها قد يكون على الطبيعة لا من حيث الانطباق على الافراد فتصور الطبيعة والمهملة القدمائية فيها لا يذهب عليه ان المعدولة والمحصلة أيضاً غير معقولة فى الشرطية اذا المعدول

والنحصيل لا يجريان فيها كما يجريان في الجملة لان الاتصال والانفصال انما يتحقق بين النسبتين في نفسهما وهما بالاستباة عدولتين ومحصلتين باعتبار نفسهما بل باعتبار طرفيهما فاعتبار ذلك فيها باعتبار جزئية حرف السلب بجزء من المقدم أو التالى وان كان ممكنا ولكن لا فائدة في اعتداده وكذا الحقيقية والخارجية وان كان اعتبارهما محييا باعتبار أخذ جميع التقادير الممكنة أو الاقتصار على التقادير الواقعية لكنه خارج عن حيز الاعتداد لان الحكم في الشرطية ليس بمقتضى ضرورة على التقادير الواقعية بل شامل لجميع التقادير ولو اعتبره أحد فلاشك في صحته لكنه قليل الجدوى ولعدم تعلق الأحكام بذلك وكذا كونها واقعية باعتبار اللزوم والعناد والاتفاق غير معتبر في الشرطية فافهم (وسور الموجبة الكلية في المتصلة) يعنى ما بين كمية جميع التقادير في الشرطية الموجبة الكلية المتصلة (متى ومهما وكلما) نحو متى ومهما وكلما كانت الشمس طالعة فالتهار موجود (و) سور الموجبة الكلية (في المنفصلة دائما) نحو دائما ما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا (وسور السالبة الكلية فيهما) أى في المتصلة والمنفصلة (ليس البتة) نحو ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة ما أن يكون هذا الشيء عددا أو زوجا (و) سور الموجبة (الجزئية) أى ما بين به كمية بعض التقادير (فيهما) أى في المتصلة والمنفصلة (قد يكون) نحو قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالتهار موجود وقد يكون هذا الشيء حيوانا أو انسانا (وسور السالبة الجزئية فيهما) أى في المتصلة والمنفصلة (قد لا يكون) نحو قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقد لا يكون هذا العدد زوجا أو فردا (وبإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكلى) في المتصلة والمنفصلة (يكون سور السلب الجزئى) لان رفع الإيجاب الكلى يلزمه السلب الجزئى فيبدل عليه بالالتزام وعلى السلب الكلى بالمطابقة نحو ليس ومتى ومهما وكلما كان الشيء حيوانا كان انسانا وليس دائما ما أن يكون العدد زوجا أو فردا (واطلاقا لو وان واذا واذا) في المتصلة (وأو واما) في المنفصلة (للاهمال) أى للشرطية المهمة لا يذهب عليك ان كلمات الشرط بعضها موضوع للشرط والبعض متضمن بمعنى الشرط والشرط تعليق أمر على آخر سواء كان بطريق اللزوم أو الاتفاق فما يبدل على الشرط لا يبدل على واحد منهم فلا بد من الدلالة عليه من ذكر واحد منهم فى اللفظ صريحان يقال هذا التعليق باللزم أو بالاتفاق فاذا ذكر فى اللفظ نحو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالتهار موجود باللزوم وكلما كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق

بالاتفاق يسمى موجهة من هذه الجهة وإذا لم يذكر في اللفظ يسمى مطلقة وكذا ما يدل
 على الانفصال فهو لجزء الانفصال لا يدل على كونه بالعناد أو بالاتفاق وإنما يدل على
 واحد منهما إذا ذكر في اللفظ صريحاً بان يقال العدداً زوج أو فرد بالعناد وهذا كاتب
 أو أسود بالاتفاق فيسمى موجهة من هذه الجهة وإن لم يذكر يسمى مطلقة لعدم التقييد
 بهـ ما (قال الشيخ) في الشفاء حر وف الشرط تختلف فيها ما يدل على اللزوم ومنها ما لا
 يدل على اللزوم فأنك لا تقول إن كانت القيامة قامت فيحاسب الناس إذ لم تسترني التالي
 يلزم من وضع المقدم لأنه ليس بضروري بل إرادة من الله تعالى وتقول إذا كانت القيامة
 قامت فيحاسب الناس وكذلك لا تقول إن كان الإنسان موجوداً فالإنسان زوج لكن
 تقول متى كان الإنسان موجوداً فالإنسان زوج فيشبهه أن يكون لفظ (إن شديدة الدلالة
 على اللزوم ومتى ضعيفة) في ذلك (وإذا كانت وسط) أي بين الشدة والضعف وأما
 إذا دلالة لها على اللزوم وكذلك كلما ولما وعد صاحب المطالع مهما ولو أيضاً من هذا
 القبيل (وفيه) أي فيما قال الشيخ (نظر) وهو أن الفرق بين إن ومتى بالشدة
 والضعف وكذا بينهما ما وبين إذا بالوسط ممنوع لجواز أن يكون الفرق بين إن وبينهما
 بأن يقال إن يدل على الشك في وقوع المقدم بخلافهما ولذا لا يقال إن كانت القيامة قامت
 لعدم الشك في وقوعها وهي آتية لا ريب فيها ويقال متى وإذا كانت القيامة قامت لعدم
 دلائلها على الشك والفرق بين إذا وإذا بدلالة إذ على اللزوم وعدم دلالة إذا عليه عجيب جداً
 مع أن إذ ليس موضوع الشرط وفي إذا رائية الشرط والقيامة مقام الآخر سوى في الظرفية
 فعمل إن أدوات الشرط لا تدل إلا على المعنى الشرطي وهو تعليق أمر على آخر ولا دلالة لها
 على اللزوم وغيره أصلاً ولما كانت الشرطية مركبة من جزئين ويمكن كونها قضية بين
 اختلاف في أن أطرافها هل هي قضية بالفعل أو بالقوة واختار المصنف رحمه الله تعالى الثاني
 فقال (أطراف الشرطية) أي المقدم والتالي (لا حكم فيها) أي في الأطراف (الآن)
 أي بالفعل في وقت دخول حرف الشرط عليها وحين كونها أطرافاً للشرطية إذ من
 ضرورة الحكم احتمال الصدق والكذب فظاهر أن أطراف الشرطية حين كونها أطرافاً
 لها لا تحتملها وأيضاً لو كانت قضية لا شملت على النسبة التامة وهي غير مستقلة لاتصالها
 لأن ترتبط بالغير بان يجعل محكوماً عليه بالحكم الشرطي للغير أو محكوماً بها فلا تكون
 قضية عند التركيب قال السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية المحكوم عليه
 بالحكم الشرطي هو القضية الجملة من حيث هي قضية فاقتران الأدوات كان ولو لا ينافي

ان يكون قضية بل التركيب معها ينافي به وكذا اشتمال القضية على النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية لا ينافي الحكم عليها مطلقا بل الحكم الخلى فقط وأيده بما قال الشيخ في الشفاء القول الجازم بحكم فيه بنسبة معنى الى معنى اما بإيجاب أو سلب وذلك المعنى اما أن تكون فيه هذه النسبة أو لا تكون فان كان وكان النظر فيه لا من حيث انه واحد أو جملة بل من حيث تعبير تفصيله فهو شرطى وان لم يكن كذلك فهو حلى انتهى كلامه فعلم من هذا ان أطراف الشرطية قضية جملة واقتران اداء الشرط لا ينافي كونها قضية بل التركيب معها ينافي به واشتمال القضية على النسبة الغير المستقلة التي لاتصلح لكونها محكوما عليها لا يمنع كونها محكوما عليها بالحكم الشرطى وانما يمنع بالحكم الخلى وههنا ليس كذلك فالمانع من كون أطراف الشرطية مشتملة على الحكم فاندفع ما قال المصنف رحمه الله تعالى لاحكم فيها الآن الا ان يقال ان الحكم الشرطى والحكم الخلى سببان فى اقتضاء استقلال المحكوم عليه وبه وتخصيص الثانى بحكم فالمشتملة على النسبة الغير المستقلة لاتصلح للشيء من الحكمين . فان قلت ان المقصود فى الشرطية الحكم باتصال قضية لقضية أخرى أو انفصالها عنها بخلاف الجملة في تفاوتان . قلت هذا الحكم لا يقتضى ان يلاحظ القضيتان من حيث هما كذلك ليلزم كون أطرافها قضايا بل يلاحظان بلحاظ استقلالهما ويحكم بينهما ما كفى ببعض الجمليات المركبة من القضيتين كزيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم . لا يقال ان فى الجملة يجوز قيام المفرد مقام أطرافها المركبة من القضية بخلاف الشرطية فعلم ان أطرافها قضية من حيث هى ولهذا لا يجوز قيام المفرد مقامها . لاننا نقول نوع الحكم الخلى لا يقتضى كونه بين القضيتين فيجوز قيام المفرد مقامهما ونوع الحكم الشرطى يقتضى كونه بين القضيتين ولذا يقال ان كلم المجازات لا تدخل الاعلى الجمل وهذا لا يستدعى كون أطرافها قضية من حيث هى بل يجوز ان تكون ملحوظة بلحاظ استقلالها فافهم (ولا يلزم) الحكم فى أطراف الشرطية (قبله) أى قبل دخول حرف الشرط لجواز ان تكون مفردات غير قضايا دخلت عليها أدوات الشرط (ولا يلزم) الحكم (بعد التحليل) أى بعد حذف ما يدل على الحكم الشرطى وهو حرف الشرط كان فى الشرط والفاء فى الجزاء وهذا رد على مقال العلامة التفتازانى من كونها قضية بعد التحليل لزعمه ان المانع من الحكم هى أدوات الشرط وقد زال فعاد الحكم بوجوده فى الأطراف وعدم ما يخرجها عن صفة الحكموت عليها فصارت قضايا بمجرد زوال المانع قال فى الحاشية فانا

اذا حذفنا أدوات الشرط فليست في الاطراف نسبة حاكمية بالفعل الابدال اعتبار فلا
 تكون قضية بالفعل بمجرد التحليل قبل الاعتبار ولا يلزم الاعتبار سيما مع بداهة كذب
 الاطراف كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا فإذهب اليه العلامة التفتازاني من
 كونها قضية بعد التحليل وهم الا ان يدعى كونها قضية ملفوظة وذلك أيضا في بادئ
 الرأي فتأمل جدا انتهى فحاصل الرد ان حذف الادوات من الاطراف لا يستلزم اعتبار
 الحكم فيها وزوال المانع لا يقتضي إعادة ما زال الابدال اعتبارا لم يعتبر لم يوجد فيه مجرد
 التحليل لا يكون الحكم فيها كما زعم العلامة التفتازاني بدون اعتباره واعتباره غير لازم
 سيما مع بداهة كذب الاطراف كيف يعتبر الحكم بعدم صدقها فلا تكون قضية
 حقيقية إلا بحسب اللفظ في بادئ الرأي والقول بان كلام المحقق في القضية الملفوظة ضعيف
 لأنه بعد حذف أدوات الشرط لا يبقى الا الموضوع والمحمول فقط وهما لا يكفيان لكون
 القضية قضية ما لم يعتبر الحكم فلا بد من اعتبار الحكم في القضية الملفوظة أيضا فافهم
 ولك أن تقول ان بداهة كذب الاطراف لا يمنع الحكم الذي هو جزء القضية بمعنى
 النسبة التامة وانما يمنع الحكم بمعنى الاذعان وهو خارج عن القضية كما علمت وقد
 يقال ان حذف أدوات الشرط المانعة لكون أطرافها محتملة للصدق والكذب وإفادة
 الاطراف فائدة تامة مع اشتغالها على الحكم بمعنى النسبة التامة دون مقتضاها وهو الافادة
 التامة والاحتمال لها موجود وهو هذا ومناط القضية فاذا كان مناطها موجودا بمجرد
 رفع المانع فتكون قضية كما هو الظاهر (ومن ثمة) أي ومن أجل ان أطراف
 الشرطية لا حكم فيها كان (مناط صدق الشرطية وكذبها) أي الموقف عليه لها
 (هو) أي مناط الحكم (بالاتصال) بين النسبتين في المتصلة (أو الانفصال)
 بين النسبتين في المتصلة لا بين أطرافها فالشرطية صادقة اذا صدق هذا الحكم سواء كانت
 الاطراف صادقة أو كاذبة اذا صدق والكذب صفة الحكم (كالايجاب والسلب) يعني
 كما ان مناط ايجاب الشرطية هو ايجاب الحكم بالاتصال أو الانفصال ومناط سلب الشرطية
 سلبه لا ايجاب الاطراف وسلبها كذلك مناط صدق الشرطية وكذبها على الحكم لا على
 الاطراف وأطراف الشرطية وان لم تكن قضايا جليات لا شرطيات متصلات ومنفصلات
 لكنهما لما كانت شبيهة بها فنبه عليه بقوله (نعم تكون الاطراف شبيهة بمجموعتين) بحيث
 اذا اعتبر الحكم فيها تكون جليتين نحو كلما كان الشيء انسانا فهو حيوان (أو متصلتين)
 أي تكون شبيهة لهما يعني اذا اعتبر الحكم فيهما بعد حذف أدوات الشرط يكونان متصلتين

فهي وان كان كلما كان الشيء انسانا فهو حياً وان فكلاما لم يكن حياً وان لم يكن انسانا (أو منفصلتين) أي تكون شبيهة بمنفصلتين نحو قولنا كلما كان دائما اما أن يكون العدد زوجا أو فردا فدائما اما أن يكون منقسما بعنساو بين أو غير منقسم بهما (أو مختلفتين) أي تكون شبيهة بمختلفتين بان تكون احدهما حالية والاخرى متصلة أو احدهما حالية والاخرى منفصلة أو احدهما متصلة والاخرى منفصلة فالاقسام ستة عند التفصيل ولو اعتبر التقديم والتأخير في المختلفتين تكون تسعة فمثال الاول ان كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومثال الثاني ان كان هذا عددا فهو اما زوج أو فرد ومثال الثالث نحو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما أن تكون الشمس طالعة واما أن لا يكون النهار موجودا وأمثلة الثلاثة الباقية المعتبرة باعتبار التقديم والتأخير ظاهرة (وتلزم الشرطيات) أي بيان ان احدهما لازمة للآخرى (وتماثلها) يعني ان احدهما معاندة للآخرى غير مستلزمة لها (مع قلة جدوينا) أي فائدتها ونفعها في مباحث القياس (مبسوطة) يعني مبينة على سبيل البسط والتطوير (في المطولات) فلا يليق ايرادها في المختصرات فلذا أعرض المصنف رحمه الله تعالى عن بيانها في هذه الرسالة ولا بأس لنا ببيان نبد منها ليطالع الطالب المبتدئ عليه فاعلم ان المتصلة للزومية الموجبة تستلزم مانعة الجمع موجبة كلية بين اللزوم وتقيض اللازم نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يستلزم فدائما اما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا أو منع الخلو بين تقيض اللزوم وعين اللازم نحو دائما اما أن لا تكون الشمس طالعة واما أن يكون النهار موجودا وهذا ان الانفصال ان ينعكسان على اللزومية الموجبة الكلية يعني منع الجمع يستلزم المتصلة للزومية الكلية التي مقدمها عين أحد جزئي منع الجمع بين الشئيين وتاليها تقيض الآخر كقولنا العدد امزوج أو فرد مثلا مانعة الجمع تستلزم المتصلة للزومية وهي قولنا كلما كان هذا الشيء زوجا لم يكن فردا أو منع الخلو يستلزم المتصلة الموجبة الكلية التي مقدمها تقيض أحد جزئي منع الخلو بين الشئيين وتاليها عين الآخر كقولنا زيد انا في البحر أو لا يفرق مثلا مانعة الخلو تستلزم المتصلة الموجبة الكلية وهي قولنا كلما لم يكن زيد في البحر لا يفرق والمنفصلة الحقيقية تستلزم أربع متصلات اثنان مقدمهما عين أحد الجزئين وتاليهما تقيض الآخر وأخرى ان مقدمهما تقيض أحد الجزئين وتاليهما عين الآخر كقولنا العدد اما زوج أو فرد مثلا لقضية منفصلة تستلزم أربع متصلات مذكورة

الاول مثل قولنا كلما كان هذا زوجا لم يكن فردا والثاني نحو كلما كان فردا لم يكن زوجا
والثالث نحو كلما لم يكن زوجا كان فردا والرابع نحو كلما لم يكن فردا كان زوجا ومنع الجمع
بين الشئيين كقولنا هذا اما شجر او حجر يستلزم منع الخلو بين تقيضيهما نحو قولنا
هذا اما لشجر واما لا حجر وكذا منع الخلو بين الشئيين كقولنا زيد اما في البحر او لا
يفرق يستلزم منع الجمع بين تقيضيهما نحو زيد لا في البحر او يفرق وكذا حال تعاضد
الشرطيات والضابط ان كل قضيتين تلازم تاوتعا كاستعاذ تقيض كل منهما عين
الآخرى صدق كذا واذابوا لا يجوز صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال فيكون بينهما
انفصال حقيقي وان لم يتعا كاستعاذ تقيض القضية الملزومة عين القضية اللازمة في
الكذب دون الصدق لجواز صدق اللازم بدون الملزوم ففيه ما منع الخلو وعائد تقيض
القضية اللازمة عين القضية الملزومة في الصدق دون الكذب لجواز ارتفاع تقيض
اللازم وعين الملزوم ففيه ما منع الجمع والتفصيل مع الدلائل (القضايا) المتلازمة
المتعاكسة والمتغايرة منذ كورة في شرح المطالع ان شئت فارجع اليه (تمة) في
القاموس تمام الشئ وتعاميته وتتمته ما يتم به وبه هذه المباحث يتم مبحث الشرطيات
فيصير من تتمته (وفيها) أي في هذه التمة (مباحث) أي تفتيشات (الاول)
من المباحث (انه اشهر بين القوم ان المتلازمين) أي الشئيين الذين يكون بينهما
تلازم بحيث يكون كل منهما لازما للآخر (يجب ان يكون أحدهما) أي أحد المتلازمين
(علة للآخر) منهما (أو) يكون (كلاهما) أي كلا المتلازمين (معلولى
علة واحدة) بحيث يكون لهما علة واحدة وهما معلولان لها • فان قلت ان
الموجودات بأسرها معلولات للواجب تعالى جل شأنه مع انه لا تلازم بينهما • قلت المراد
بالعلة العلة الموجبة المقتضية للارتباط وهي التي بمنع تخلف المعلول عنها وتقتضى ارتباط
أحد المعلولين بالآخر ارتباطا دائميا فالواجب تعالى ليس علة موجبة للوجودات بأسرها
فلا يلزم التلازم بينهما • لا يقال ان الواجب تعالى علة موجبة لبعض الموجودات وهي
العقول فانها معلولات قديمة بمنع تخلفها عنه فيلزم التلازم بينهما مع انه ليس كذلك
• لانا نقول كون العلة موجبة غير كافية ما يقتض ذلك الارتباط بان يكون مقتضاها
ارتباط أحدهما مع الآخر ارتباطا دائميا والواجب تعالى جل شأنه لا يقتضى ذلك الارتباط
بين المعلولات القديمة ليكون بينهما تلازم (كالتضايقين) وهما أمران يستلزم
تعقل أحدهما تعقل الآخر كالأبوة والبنوة فانها معلولتا علة واحدة كقوله الانسان

من نطفة انسان آخر فيه رد على من قال ان التلازم بين الشئيين قد يكون من غير علاقة
علية ومثل ذلك بالتضاييف ولذا قال لابد ان يكون بين المتلازمين علاقة العلية والتضاييف
والمصنف رحمه الله تعالى اختار ما هو المشهور بين القوم وهو مختار المحقق الطوسي وأتباعه
ان العلاقة بين المتلازمين منحصرة في علية أحدهما بالآخر أو لموليتهم - ما الثالث مع
لشرط المذكور وزعموا ان المتضاييفين مستندان الى علة ثالثة موجبة مقتضية
للتعاقب بينهما وارتباط كل منهما بالآخر فان المتضاييفين اما حقيقيان كما اذا كان التضاييف
بين المبدئين كالابوة والبنوة فهما معلولا لعلة ثالثة وهو التوالد والتناسل بحيث يفتقر
كل واحد منهما الى الآخر لا الى نفسه بل الى معروضه فان الابوة محتاج في وجودها الى
ذات الابن والبنوة محتاجة الى ذات الاب فاحتاج كل منهما الى معروض الاخر واما
مشهوريان كما اذا اعتبر التضاييف باعتبار المشتقين كالاب والابن فهما معلولا لعلة
واحدة موجبة للافتقار بحيث يفتقر كل واحد منهما باعتبار بعضه أى الوصف الى جزء
الاخر أى الذات فان الاب في وصف الابوة محتاج الى ذات الابن وكذا الابن في وصف
البنوة محتاج الى ذات الاب فاحتاج وصف كل منهما الى معروض الآخر والنقض
بالابنين المجنبيين بحيث لا يقوم أحدهما بدون الآخر بان أحدهما ملازم للآخر مع
عدم علاقة العلية بينهما مدفوع بان التلازم ليس في وجودهما بل هو من باب تدافع الاثقال
المساوية الميول والتلازم في قيامهما اتصافا ومن باب التلازم في حفظ الوضع ومن هذه
الجهة هما معلولان لثالث وهو الالتقاء مشلامع احتياج كل منهما الى ذات الآخر
(وذلك) أى ما اشتهر بين القوم من وجوب علاقة العلية بين المتلازمين (مما لا دليل
عليه) أى من جنس أمر غير مدلل على اثباته وان كان ضرورة العقل حاكمة عليه
لأنه لا يلزم امكان انفراد وجود أحدهما عن الآخر بل (قد يستدل على بطلانه) أى
قد يورد الدليل على بطلان ما اشتهر بان (عدم عدم الواجب تعالى متلازم لوجوده
تعالى) بحيث يقال اذا عدم عدم الواجب تعالى وجد وجود الواجب واذا وجد وجوده
عدم عدم الواجب (واذا كان عدم الواجب ممتنع لذاته) أى بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن أمر خارج (فعدم ذلك العدم) أى عدم الواجب (غير مستند) أى
غير منسوب (الى أمر آخر) يكون علة له (لان أخذ النقيضين اذا كان ممتنعا)
لذاته (كان النقيض الآخر ضروريا) بالنظر الى ذاته (وبين) في محله (ان
وجوده) أى وجود الواجب تعالى (غير معلل) بعلة فلا حاجة الى بيانه (فبين

(الوجود) أى وجود الواجب تعالى (عدم العدم) أى عدم عدمه تعالى (تلازم بلاعلة) حاصل استدلال البطلان ان ما هو المشهور بين المتلازمين من وجوب كون أحدهما علة الآخر أو كليهما معلولى علة واحدة باطل اذا عدم عدم الواجب تعالى ووجوده متلازمان لانه اذا وجد وجوده وجد عدم العدم واذا وجد عدم العدم وجد وجوده تعالى مع ان أحدهما ليس علة للآخر ولا معلولى علة واحدة اذا عدم الواجب ممتنع لذاته والالم يبق الواجب واجبا فتقيضه وهو عدم العدم يكون واجبا ضروريا لان أحد التقيضين اذا كان ممتنعا يكون التقيض الآخر واجبا والا فلو كان ممتنعا يلزم ارتفاع التقيضين أو ممكنا والممكن يمكن وجود تقيضه فيلزم حينئذ إمكان الممتنع المحال وإمكان المحال محال فيصير عدم العدم واجبا ضروريا غير محتاج الى علة ولا شك ان وجوده تعالى أيضا واجب ضروريا فلا يحتاج الى العلة فهما متلازمان من غير علاقة العلية بينهما فاشترطها باطل (فتدبر) اشارة الى ما قيل ان المحقق عندهم ان العدم لا يضاف الا الى الوجود خاصة كما اختاره المصنف رحمه الله تعالى فعدم العدم ليس بشئ وإنما هو ثبوت العدم فيكون في قوة الموجبة المعدولة وهو ليس تقيضا لعدم الواجب ليلزم من امتناعه ضروره وهذا الجواب يبنى لما قرره المصنف رحمه الله تعالى وأما اذا قرر الدليل بان ثبوت عدم الواجب تعالى ممتنع بالضرورة والأمكن ان يثبت فيمكن العدم ضرورة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيكون عدم ثبوت العدم ضروريا لفصل مقصود المستدل ولا يضره ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى فلا يبنى الجواب وما أجاب به البعض بان الوجود انتزاعى معلول لذات الواجب تعالى فعدم العدم والوجود معلولان لذاته تعالى مدفوع بان ذات الواجب تعالى وعدم العدم متلازمان مع انهما ليسا معلولين بشئ فيتم الاستدلال والاولى في رده بان علاقة العلية انما تلزم في المتلازمين اللذين مصداقهما متغايران لا مطلقا ووجود الواجب وعدم العدم مصداقهما واحد وهو ذات البارى تعالى ولا اثنينية فيهما أصلا بحسب المصداق فعدم وجود العلية مع وجود التلازم بينهما لا يضر ولعل قوله فتدبر اشارة اليه فتفكر (الثانى) من مباحث التمهيد (انه قد اختلف) فى المتصلة للزومية الصادقة بين المنطقيين (فى استلزام المقدم المحال) أى الممتنع (فى نفس الامر التالى) مطلقا سواء كان صادقا أو كاذبا (فى نفس الامر) أى فى الواقع (فهم) أى من المنطقيين (من أنكره) أى أنكر هذا الاستلزام (مطلقا) سواء كان التالى صادقا أو كاذبا وقال ان المقدم المحال لا يستلزم التالى مطلقا

سواء كان صادقا أو كاذبا وزعم ان صدق الشرطية باعتبار حقيقة الطرفين فاذا كانت احدهما أو كلاهما غير حقيقة في نفس الامر لا تكون صادقة فكيف الاستلزام وقد عرفت ما فيه من ان صدق الشرطية وكذبها ليس على الاطراف فافهم (ومنهم) أى من المنطقيين (من أنكره) أى أنكر الاستلزام (اذا كان التالي صادقا) وقال ان المحال لا يستلزم التالي الصادق أما الكاذب فيستلزمه لاستلزام المحال محالا لاننا علم ان قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا صادقا لزومية لاتفاقية بعدم صدق التالي ولا بد فيها منه وفي التالي الصادق كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو وعد ليس الزوم صادقا في نفس الامر وانما هو صادق بطريق الالتزام فهي في نفس الامر اتفاقية لازومية ورد عليه بان الاستلزام بين الشئيين انما يكون اذا كان احدهما علة للآخر أو كلاهما معلول علة واحدة وفي المحالين كلاهما مفقودان فلا استلزام فيهما ما في نفس الامر (وعليه) أى على عدم استلزام المقدم المحال التالي الصادق واستلزامه الكاذب (يدل كلام الشيخ الرئيس في الشفاء) تلخيصه على ما ذكره شارح المطالع ان المقدم المحال يلزمه التالي المحال لصدق قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا لزومية فلم يصدق اتفاقية لعدم صدق التالي واذا كان المقدم محالا والتالي صادقا في نفسه كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو وعد فيصدق اتفاقية واما بطريق الزوم فهو صادق من جهة الالتزام وليس بصادق في نفس الامر أما صدقه من جهة الالتزام فلان من يرى ان الخمسة زوج يلزمه أن يقول انه عدد واما انه ليس بحق في نفس الامر فلان ما هو متحقق بعض مقدماته كاذب فاذا كذب ما هو المحقق كذب ما عليه المحقق فالمحقق قياس من الشكل الاول المركب من الموجبتين وهو ان الخمسة زوج وكل زوج عدد وهو كاذب على الفرض المذكور لانه يصدق لاشئ من الخمسة الزوج وكل زوج عدد ويلزمه ان الخمسة عدد فاستلزام زوجية الخمسة العددية بسلب الكبرى التي هي قولنا كل زوج عدد وهو كاذب على الفرض المذكور لانه يصدق لاشئ من الخمسة الزوج بعدد فلا شئ من العدد بخمسة زوج فكل زوج عدد ليس بحق في نفس الامر لان سلب الشئ عن جميع أفراد الاخص يستلزم سلبه عن بعض افراد الاعم وأيضا لو صدق قولنا كلما كانت الخمسة زوجا كانت عدد الصدق قولنا كل خمسة زوج عدد وانه كاذب فتكون المتصلة التي في قوته باطلة هذا من كلام الشيخ وعليه اعتراضات مذكورة في شرح المطالع لمخافة التطويل رأينا تركها أولى فان شئت فارجع اليه قال في الحاشية وسيتأتى في الاقتراحي والشرطي

ما يلوح فيه ضعف مذهبه انتهى بمعنى في مبحث الاقتراحي والشرطي ذكر المصنف رجه
الله تعالى ما يظهر منه ضعف مذهب الشيخ وهو ان كلما يكن الاثنان عددا لم يكن فردا
بهـ. دق لزومية فان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص وهو ينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كلما كان الانسان فردا كان عددا فيكون صادقا اذا اصله صادق وفي هذا العكس
يستلزم المقدم المحال التالي الصادق ومنه يستبين ضعف مذهب الشيخ (ومن ههنا)
أى من أجل ان انكار استلزام المقدم المحال التالي مقيد بصدقه (قال) لشيخ (ان ارتفاع
النقيضين مستلزم لاجتماعهما) أى اجتماع النقيضين بناء على تجويز استلزام
المحال محالايانه انه اذا ارتفع النقيضان يعنى عين الشئ ونقيضه مثلا الكاتب والا كاتب
ارتفع احدهما وكلما ارتفع احدهما تحقق الآخر اذا ارتفاع الشئ يستلزم تحقق نقيضه
فارفع الكاتب يستلزم تحقق اللا كاتب وارتفاع اللا كاتب يستلزم تحقق الكاتب فاذا
ارتفع تحقق قابالنظر الى هذا الاستلزام واذا تحقق ارتفاعا لان تحقق احدهما يستلزم
ارتفاع الآخر وتحقق كل منهما يستلزم ارتفاع كل منهما كذلك فظهر ان كلما ارتفع
النقيضان اجتمع النقيضان وكلما اجتمع النقيضان ارتفع النقيضان وبورد عليه ان استلزام
ارتفاع كل واحد لتحقيق الآخر في نفس الامر مسلم وأما على تقدير المحال وهو ارتفاعهما
مع افلا نسلم هذا الاستلزام بل ارتفاع احدهما على هذا التقدير يستلزم ارتفاع الآخر
لا تحققه فلا يلزم اجتماعهما فتفكر (و) قال (انه لا لزوم في قولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد
بحسب نفس الامر) بناء على عدم استلزام المحال الصادق (ومنهم) أى من المنطقيين
(من زعم ان الاستلزام) أى استلزام المقدم المحال التالي سواء كان محالا أو صادقا
(ثابت اذا كان التالي جزءا للمقدم) نحو اذا تحقق مجموع شريك البارى تحقق شريك
البارى وكلما ارتفع النقيضان ارتفع احدهما ففرض المقدم الذى تاليه جزء له متضمن
بفرض التالى حينئذ فيكون مستلزما له (وذلك) أى التخصيص بالجزئية (تحكم)
أى دعوى بلا دليل وتخصيص بلا موجب وكف بلا طائل لان خصوصية الجزئية لا تدخل
لها فى الاستلزام والمصحيح له انما هو العلاقة من غير تخصيص بالجزئية . فان قلت
ان الجزء لا ينفك عن الكل فلا استلزام حينئذ ثابت لا محالة ولذا خصص لها . قلت
اذا كان محالا لا يجوز ان يكون الجزء منفكا عن الكل فلا استلزام ولك ان تقول ان العلاقة
لا تخلو من ان يكون احدهما متلازمين عليه لا آخر أو كلاهما مع لولى علة واحدة والمحال
ليس بوجود حتى يحتاج الى علة خارجية فلا يكون بين المحالين علاقة سوى الجزئية

وهذا وجه التخصيص فتأمل (ومنهم) أى من المنطقيين (من زعم انه) أى الاستلزام بين المحالين والمحال والصادق (ثابت اذا كان بينهما) أى بين المقدم والتالى (علاقة وهو) أى القول بالاستلزام على تقدير العلاقة (الاشهر) بين المنطقيين وهو مختاراً كثر المحققين نحو اذا كان زيد حماراً كان ناهقاً (ومن ثمة) أى من أجل توقف الاستلزام على العلاقة (قال) ذلك الزاعم (ان المقدم المحال يجب ان لا يكون منافياً للتالى) حتى يتحقق بينهما علاقة الملازمة والا يلزم اجتماع المتنافيين (فان المنافاة) بين المقدم والتالى (تصحح الانفكاك) أى انفكاك المقدم عن التالى (والملازمة) بين المقدم والتالى (تمنعه) أى تمنع الانفكاك فاذا كان المقدم المحال مع كونه منافياً للتالى مستلزماً له فى نفس الامر يلزم اجتماع المتنافيين وهو صحة الانفكاك وعدمه بينهما فلا يجوز استلزام المقدم لمنافيه يلزم عدم العلاقة بينهما (وفيه) أى فى اشتراط عدم المنافاة بينهما (ايراد) أورده مرزا جان فى الحاشية المعلقة على الحاشية القديمة (وهو ان حاصل ذلك) أى الاستلزام مع المنافاة (يرجع الى لزوميتين موجبتين تالى أحدهما) أى احدى اللزوميتين (نقيض تالى الاخرى) أى نقيض تالى اللزومية الاخرى (والخصم لا يسلم المنافاة بينهما) أى بين هاتين اللزوميتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين حاصل الايراد ان الزاعم ان اراد بقوله المنافاة تصحح الانفكاك تجوز الانفكاك النفس الامرى بحيث يكون أحدهما متحققاً فى الواقع ولا يتحقق الا تخريفه فغير مسلم لجواز ان يكون كلاهما ممتنعين فى نفس الامر وان اراد بمعنى انه لو تحقق أحدهما لم يتحقق الا تخريفه لم يكن له ليس بمستحيل فانه يرجع الى قضيتين لزوميتين لان المنافاة تستدعى صدق القضية الاخرى وهى قولنا لو تحقق أحدهما لم يتحقق الاخر والملازمة تستدعى صدق قضية اخرى وهى لو تحقق أحدهما يتحقق الاخر فهاتان قضيتان تالى احدهما نقيض تالى الاخرى وليستابتنافضتين فان نقيض اللزومية ساهب اللزومية اخرى فلا يلزم من صدقهما اجتماع المتنافيين لان المحال يستلزم المحال فالمقدم المحال يستلزم التالى ونقيضه فيمكن صدقهما على هذا التقدير فى نفس الامر ويجب عنه بان المنافاة تستدعى صدق السالبة والملازمة تستدعى صدق الموجبة ولا شك انهما متنافيان على ان اشتراط العلاقة فى الاستلزام يقتضى عدم صدق هاتين القضيتين لزومية لعدم امكان وجود العلاقة بين المتنافيين لان العلاقة بينهما يستصحب المقدم التالى والمنافاة تقتضى عدم الاستصحاب فكيف يكون بينهما علاقة واذا لم يوجد الاستلزام فلا تصدق اللزومية (ومنهم) أى

من المنطقيين (من قال انه) أى الشان (لا يجزم العقل باستلزام المحال محالا أو
ممكنا أصلا) سواء كان بينهما علاقة أولا ذلا بقدرة العقل على تعيين العلاقة فى المحالات
(نعم التجويز) أى تجويز العقل باستلزام المحال للمحال (لاحجر) أى لا منع (فيه)
أى فى هذا التجويز فانه لا مانع لتجويز العقل لامر غير جازم له ولو أورد بان ظاهر كلام
المصنف رحمه الله تعالى يدل على السلب الكلى للجزم مع انه ليس كذلك لان الموجبة
الكلية الصادقة الطرفين كقولنا كلما وجد المعلوم الاول وجد الواجب ينعكس بعكس
النقيض الى كمال لم يوجد الواجب لم يوجد المعلوم الاول فهى لازومية مركبة من محالين
فالولم يجزم باستلزام المحال محالا لم يجزم بصديق هذا العكس وهو باطل فيجاب بما
قال فى الحاشية المراد نفي الجزم كليا ابتداء فانه قد يجزم به اذا كان لازما لجزم آخر كما اذا جزمنا
كلما وجد المعلوم الاول وجد الواجب فيلزم ان يجزم بواسطة عكس النقيض انه كلما
كان لم يوجد الواجب لم يوجد المعلوم الاول انتهى فحاصله انه ليس المراد بالنفي السلب
الكلى فى جميع الاوقات بل المراد سلب الجزم كليا وابتداء بلا واسطة أمر آخر وأما اذا
كان لازما لجزم آخر فيجزم العقل به كما فى المثال المذكور فانه يجزم بواسطة عكس النقيض
للقضية الصادقة الطرفين والحق ما قيل من ان العقل قد يجزم فى بعض الصور ابتداء
بلا واسطة أمر آخر كقولنا ان كان زيد كليا كان صادقا على كثيرين وان كان حمارا
ناهقا فلا شك فى جزم العقل به وكونه غير تابع ولازم لجزم آخر فكيف يراد نفي الجزم
ابتداء فافهم (وهو) أى عدم الجزم (الحق) عند المصنف رحمه الله تعالى فان
(العقل حاكم فى عالم الواقع) أى الموجود فى الواقع اذا العقل لا يجزم الا بملاحظة الاحوال
الواردة على الاشياء فى الوجود (واذا كان الشئ خارجا عنه) أى عن عالم الواقع بان
لا يكون موجودا فيه (لم يكن هذا الشئ تحت حكمه) أى حكم العقل لعدم حكمه
فيما ليس فى الواقع حاصله ان استلزام المحال للمحال ليس بمجزم العقل لانه حاكم وجازم
لما هو فى الواقع والمحال ليس فيه فلا يكون مجزوما له فلا يجزم العقل باستلزام المحال
محالا ويجوزه تجويزا ما اذا حجر فيه فتأمل (ومجرد فرضه) أى فرض العقل
(له) أى لذلك الشئ (اوللا استلزام منه) أى من عالم الواقع (لا يجزى) أى
لا ينفع (فى جريان الحكم) أى حكم العقل عليه وجزمه به هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان الاستلزام وان لم يكن فى الواقع لكنه يفرضه العقل فيه ويجعله منه بحسب ذلك
الفرض وهذا القدر يكفى للجزم والجواب ان المجزوم ما يكون فى الواقع حقيقة اذا الجزم
هو اذعان لما هو مطابق فى نفس الامر وهذا الاستلزام ليس فى الواقع حقيقة بل فرضا

ولا ينفع مجرد فرض العقل له من عالم لواقع في جريان حكم العقل حقيقة اذ لا يلزم من فرض الوقوع كون مفروض الوقوع داخلاً في عالم الواقع حقيقة والشئ لا يكون تحت حكمه الا اذا كان فيه حقيقة (وبقاء الاحكام الواقعية) أى الثابتة في الواقع (في عالم التقدير) والفرض (مشكوك) غير مدع به هذا أيضاً جواب سؤال مقدر وهو ان الاستلزام المذكور وان لم يكن في الواقع حقيقة لكنه فيه تقدير فيجزمه العقل باعتبار هذا التقدير والجزم ليس بمحتصور فيما هو في عالم الواقع بل أعم من ان يكون في عالم الواقع حقيقة أو تقدير أو تقدير ربان العقل بحكم على المفروض بالمقايضة على ما في الواقع حقيقة فيجزم بالاستلزام وان لم يوجد في الواقع فتقرر بالجواب على الاول ان الاحكام الواقعية الواقعة في عالم الواقع بقاؤه في عالم التقدير كما هو مشكوك ومتروك فيه والشك والتردد ينافي الجزم فكيف يكون مجزوماً باعتبار التقدير وعلى الثاني ان حكم العقل على المفروض بالمقايضة غير مسلم لجواز ان يكون منشأ الجزم في الاحكام الواقعية الوقوع واذا فرض جريانها في عالم التقدير لا تكون مجزومة بحيث لا يمتثل النقيض اذ القياس لا يفيد الا الظن فكيف يحكم العقل على المفروض في الواقع جزماً بالمقايضة على ما هو فيه حقيقة هذا (الثالث) من المباحث (ان الرئيس) أى رئيس الحكماء أبو على ابن سينا قيد التقادير والاضاع المعتبرة (في تفسير الكلية) اللزومية والعنادية (بالتي) أى بالتقادير التى (يمكن اجتماعها) أى اجتماع هذه التقادير (مع المقدم وان كانت) التقادير (محالة) ليست بموجودة وممكنة (في نفسها) أى في نفس التقادير فعنى قولنا كلما كان هذا انساناً كان حيواناً ان الحيوانية لازمة للانسانية على كل تقدير ووضع يمكن اجتماعه مع وضع الانسانية من كونه كاتباً وضاحكاً وقاعداً وقائماً وكون الشمس طالعة وكون النهار موجوداً وكون الحمار ناهقاً وكون الفرس صاهلاً وان كان بعضها محالة في نفسها كناهقية الفرس وصاهلية الحمار وغير ذلك (وبين) أى الشيخ (وجهه) هذا التقييد بأنه لو عجمناها (أى التقادير بان تكون أعم من ممكنة الاجتماع مع المقدم وغيرها فيشمل الممتنعة الاجتماع معه فيتناول الاوضاع التى تنافي اللزوم في المتصلة اللزومية والتى تنافي العنادية المتصلة العنادية يلزم على تقدير العموم (ان لاتصدق كلية أصلاً) سواء كانت متصلة أو منفصلة (فانه) أى الشأن (اذا فرض المقدم مع عدم التالى) فى المتصلة اللزومية أو مع عدم لزوم التالى وهذا الفرض يمكن على تقدير العموم (أو مع وجوده) أى فرض المقدم مع وجود التالى فى المنفصلة

أومع لزوميه (لا يستلزم التالي) أى لا يستلزم المقدم التالي فى المتصلة على الفرض
المذكور فلا تصدق المتصلة للزومية الكلية لأنه لو صدقت لا يستلزم المقدم التالي على
هذا الفرض المذكور فيلزم حينئذ استلزام الشئ لاجتماع النقيضين التالي وعدمه على
الاول واللزم وعدمه على الثانى (ولا ينافيه) أى لا ينافى المقدم التالي فى المتصلة
العنادية على الفرض المذكور أو وجود التالي مع المقدم يمنع المناقاة ولو عانده يلزم معاندة
الشئ للنقيضين على الاول وكونه لازماً ومعاندا على الثانى وانما قيد الاوضاع بالممكنة
الاجتماع مع المقدم فى الزومية الكلية والعنادية للاتفاقية الكلية الخاصة لان المعترف بها
الايضاكس فى نفس الامر لا الممكنة الاوضاع والالم تصدق الكلية أصلاً لانه يمكن
أن يجتمع نقيض التالي مع المقدم كعدم ناهية الجار مع ناطقة الانسان والافكان بين
المقدم والتالى ملازمة وحينئذ لا يتحقق التوافق فى الصديق (وأورد) المورد المحقق
التفتازانى فى شرح الشمسية (بأن المحال جاز أن يستلزم) أى هذا المحال (النقيضين)
أى وجود الشئ وعدمه (وان يعاندهما) أى النقيضين فلان سلم عدم الصديق أى عدم
صدق الكلية حاصله أن عدم صدق الكلية على الفرض المذكور غير مسلم بل هى
صادقة لان اجتماع المقدم المحال مع عدم التالي أومع عدم لزومه فى الزومية جاز أن يوجب
استلزامه للنقيضين لانه محال والمحال جاز أن يستلزم النقيضين فجاز أن يستلزم المقدم المحال
بالفرض المذكور للتالى وعدمه وهكذا لزومه وعدمه فتصدق الكلية للزومية وكذا
تعاندا المقدم للتالى ونقيضه فى المتصلة العنادية جاز أن يوجب تعاندا الشئ للنقيضين اذ
المحال يجوز معانده للشئ ونقيضه وانما الاستحالة اذا كان الشئ أمراً يمكناً فلا حاجة الى
القييد المذكور وأجيب بأن المراد من قوله لا تصدق كلية أصلاً لم يحصل الجزم
والاذعان (بصدقها) أى بصدق الكلية (فان الامكان) الذى يعبر عنه بالجواز
(لا يفيد الوجوب) أى وجوب الاستلزام وهو مراد الجزم حاصل الجواب بتغير الدعوى
بأن مقصود المدعى عدم جزم صدق الكلية لعدم صدقها أصلاً ليقال ان المحال يستلزم
المحال فالمانع بصدقها فلا شك أن هذا الاستلزام تجوزى لا يجزم العقل بوجوده ولا
بعدمه فلم يحصل الجزم بصدقها وهو المقصود المدعى (أقول فيجب التقييد) أى تقييد
التقدير والايضاكس (بالممكنات فى نفسها) أى التى تكون واقعة فى نفس الامر هذا رد على
الجواب حاصله أنه اذا لم يقيد جواز استلزام المحال للمحال جزم صدق الكلية وهو المراد
فيجب تقييد التقدير بكونها ممكنات فى نفس الامر واقعة فيها مع امكان الاجتماع مع المقدم

اذ حصول الجزم منى عليه لان العقل لا يجزم في المحالات اذ هو حاكم في عالم الواقع والمحالات ليست فيه فلا يكون جازما بها فلا يفيد الدليل للمدعى وهو ان امكان الاجتماع مع قطع النظر عن الامكان في نفسه (الرابعة الاتفاقية قد اعتبر فيها) أى فى الاتفاقية (صدق الطرفين) أى المقدم والتالى فى الواقع (وقد يكتفى فيها) أى فى الاتفاقية (بصدق التالى فقط) سواء كان المقدم محالا أو ممكنا (فيجوز تركيبها) أى تركيب الاتفاقية (من مقدم محال وتال صادق) فى نفس الامر كما يجوز تركيبها من الصادقين نحو ان كان زيد حمارا كان جسما (فان الصادق فى نفس الامر باق على فرض كل محال فى نفس الامر) يعنى الصادق فى نفس الامر باق فيها ولو فرض المحال فيها وفرض المحال لا يمنع صدق الصادق فيها فاذا كان المقدم محالا فى نفس الامر والتالى صادقا فيها يكون مجتمعا معه أيضا فتصدق الاتفاقية لصدق التالى فقط (صرح به) أى بذلك التركيب (الرئيس) ابو على بن سينا (والحق أن التالى لو كان منافيا للمقدم) وان كان صادقا فى نفس الامر (لم تصدق الاتفاقية كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق (والا) أى وان صدقت الاتفاقية مع كون التالى منافيا للمقدم (أمكن اجتماع النقيضين) أى التالى ونقيضه حاصله أن صدق التالى وان كان كافيا لصدق الاتفاقية لكنه يجب صدقه على تقدير المقدم أيضا فلا بد من أن لا يكون منافيا للمقدم اذ لو كان منافيا له لم يصدق على تقديره لان المنافاة تمنعه فلا تصدق الاتفاقية والالزام اجتماع النقيضين ولو بطريق الاتفاق وما قلتم ان الصادق باق على فرض كل محال والتقدير لا يغير الشئ الواقعى فسلم عند عدم المنافاة بينهما وأما على تقديرها فلا نسلم فلا يصدق قولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق قال فى الحاشية المنهية فان اجتماع النقيضين ولو بطريق الاتفاق محال البتة وأنت بعد اطلاعت على هذا الورجعت الى ما ذكره الفاضل ميرزا جان فى مبحث استلزام الدور للتسلسل مجيبا عن المنع الذى أورده السيد السند على دليل الاستلزام علمت أنه غير تام فاحفظه انتهى ونعمامه مبنى على الاتفاقية العامة التى نالها مناف لمقدمها فان شئت فارجع الى ما مر من تفصيل هذا المقام فى مبحث التصورات (وتسمى الاولى) أى التى طرفاها صادقان (اتفاقية خاصة) لخصوصها (والثانية) أى التى يكتفى فيها بصدق التالى فقط (اتفاقية عامة) لعمومها من الاولى مطلقا فان التى يكون فيها صادق الطرفين يكون صدق التالى أيضا ولا يلزم من صدق التالى فقط صدقهما (قيل) القائل شارح المطالع (ان الاتفاقيات مشتملة على العلاقة) كاللزوميات (لان المعية) أى كون الشئ مع الشئ فى الوجود (ممكنة)

لا واجبة لا مكان عدمها (فلها) أى فلهذه المعية الممكنة (علة) تقتضى ذلك بمحتاج إليها لا مكانها فتكون ضرورية بالنظر إلى تلك العلة فكان المعان معلولى علة واحدة فاشتملت على العلاقة كاللزومية فيلزم اندراج الاتفاقية فيها فلا بد من الفرق بينهما فبينه بقوله (والفرق) أى الفرق بين اللزومية والاتفاقية على هذا التقدير (أنها) أى العلاقة (في اللزوميات) أى فى القضايا باللزومية (مشعور) مدرك (بها) أى بالبدئية أو بالنظر (بمخلاف الاتفاقيات) فان العلاقة فيها غير معلومة وان كانت واجبة فى نفس الامر فاحصل تقسيم الشرطية إلى اللزومية والاتفاقية أنه ان كان الاتصال بين المقدم والتالى بعلاقة معلومة فهى اللزومية وان لم يكن بعلاقة كذلك سواء لم يكن بعلاقة أو كان بعلاقة غير معلومة فهى الاتفاقية فليست العلاقة بين ناطقية الانسان وناطقية الحمار معلومة بل العقل اذا لاحظهما يجوز الانفكاك بينهما (وفيه) أى فى القول باشتغال الاتفاقيات على العلاقة (نظر) اعتراض بأن مجرد المعية بين الشئيين فى الوجود بواسطة العلة المستندة إليها لا يستدعى العلاقة بينهما (لجواز أن تكون) المعية (اتفاقية) بحيث لا تقتضى تلك العلة الارتباط الافتقارى بينهما فيجوز بالنظر إلى ذاتيهما الانفكاك (ومطلق العلية لا يستوجب الارتباط اذا كانت) أى العلة (لجهتين مختلفتين) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أن المعية اذا استندت إلى العلة يكون الارتباط بين المعين متحققا بقياس من الشكل الاول بأن يتحقق كلما تحقق أحد المعين تحقق عليه وكلما تحقق عليه تحقق الآخر لتحقق عليه فينتج كلما تحقق أحدهما تحقق الآخر وجه الدفع أن مطلق العلية لا يوجب الارتباط وانما يوجب علة اذا كانت لهما من جهة واحدة وأما اذا كانت من جهتين مختلفتين فلا يوجب الارتباط أصلا بين معلوليهما فلا يكون تلازم بل تصاحب اتفاقى فى الوجود مع جواز الانفكاك والقياس المذكور غير منتج لعدم تكرار الحد الأوسط لان الحد الأوسط فى الصغرى هو تحقق العلة من جهة وفى الكبرى من جهة أخرى فلم يتكرر ولو أخذ من جهة واحدة لم تصدق الكبرى لجواز كون العلة علة لأخرى من جهة أخرى ولك أن تقول نحن نمجى الكلام من الجهتين بأن علمهما أو واحدة لا تغاير بينهما أصلا أو واحدة لكن من جهتين فعلى الاول يثبت التلازم واذا ثبت التلازم بين الجهتين يثبت بين المعين وأما على التالى فننقل الكلام إلى الجهتين بأن علمهما واحدة لا تغاير فثبت التلازم أو واحدة من جهتين فيجربى الكلام فيهما إلى غير النهاية فيلزم التسلسل فلا بد من الانتهاء إلى علة بلا تغاير أصلا فيحصل المطلوب فى مرتبة الانتهاء لان علمهما اذا انتهت إلى واحدة فجميع

الجهات يكون منحقاقا على وجه الزوم غير منفلت أحداها عن الأخرى كما يظهر بالتأمل الصادق والفكر الفائق فلا مساع لتجويز كون الجهة اتفاقية فافهم (الخامس) من المباحث أنه وقع الاختلاف بين المنطقيين في كمية أجزاء الانفصال فبعضهم (قالوا الانفصال الحقيقي لا يمكن إلا بين جزئين) إذ لا بد في الانفصال الحقيقي من الشيء مع نقيضه أو مساوي نقيضه لتحقيق التنافي صدقا وكذا بفلونز كيب من ثلاثة أجزاء مثلا فالجزء الثالث إما أن يكون صادقا أو كاذبا فعلى الأول يكون مع الجزء الصادق في المنفصلة الحقيقية وعلى الثاني مع الجزء الكاذب فيها فلم يعاند الأول إذا كان معه لم يعاند الثاني إذا كان معه ولا بد في الانفصال الحقيقي من المعاندة بين أجزائه فصار الثالث لغوا ثبت أنه لا يمكن إلا بين جزئين • فان قلت يمكن التركيب من ثلاثة بأن يكون الانفصال بين مجموع الثلاثة بأن لا تجتمع هذه الثلاثة ولا ترتفع معا وليس دليل يدل على بطلانه • قلت ان الانفصال الحقيقي يتركب من الشيء ونقيضه أو مساوي نقيضه والنقيض لا يكون إلا واحدا ولذا لا يكون التركيب فوق الاثنين ولك أن تقول لم لا يجوز أن يتركب من الشيء ومن شيئين كل واحد منهما أخص من نقيضه (بخلاف مانعة الجمع) فانه يتركب من ثلاثة أجزاء أيضا كقولنا هذا الشيء إما حجر أو شجر أو حيوان • لا يقال قد تكون المنفصلة أيضا ذات أجزاء كثيرة متناهية كقولنا هذا العدد إما زائد أو ناقص أو مساو وغير متناهية كقولنا هذا العدد إما أربعة أو خمسة أو ستة إلى غير النهاية • لانا نقول هذه القضية في الظاهر وان كانت منفصلة حقيقية مركبة من أجزاء كثيرة لكن في الحقيقة منفصلة مركبة من حلية ومنفصلة إذ معناها ما أن يكون هذا العدد زائدا وإما أن يكون ناقصا أو تاما إلا أنه بسبب حذف أحد حرفي الانفصال توهم تركيبها من ثلاثة أجزاء وليس كذلك (ومانعة الخلو) يعنى بخلاف مانعة الخلو فإنها أيضا تتركب من ثلاثة أجزاء كقولنا هذا الشيء إما لا حجر أو لا شجر أو لا حيوان (وذهب جماعة) من المنطقيين (إلى أن الانفصال) مطلقا سواء كان حقيقيا أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو (لا يحصل إلا من اثنين لا يزيد منهما) بأن يكون ثلاثة أو أربعة ولا أنقص منهما بأن يكون واحدا واستدلوا بأن الانفصال لا بد فيه من تغاير بين الطرفين كما هو الظاهر فاذا تتركب من ما فوق الاثنين مثلا من ثلاثة أجزاء وفرض واحد منهما أحد طرفيه فالطرف الآخر إما الثاني أو الثالث أو أحدهما لا على التعيين فان كان الأول فيتم الانفصال بالأول والثاني وان كان الثاني فيتم الانفصال بالأول والثالث ويصير الثالث على التقدير الأول زائدا والثاني على التقدير الثاني زائدا بل بفائدة وان كان

الثالث في الحقيقة الانفصال بين الجملة والمنفصلة لا بين الأجزاء الثلاثة فلا يكون الا بين الشئين وهو المطلوب (ومثل كل مفهوم اما واجب أو ممكن أو ممتنع) في الحقيقة مثل هذا الشئ اما أن يكون شجرا أو حجرا أو حيوانا في مانعة الجمع ومثل هذا الشئ اما أن يكون لا شجرا أو لا حجرا أو لا حيوانا في مانعة الخلو كل منهما (مركب من جملة ومنفصلة) هذا دفع توهم أن هذه القضية منفصلة حقيقية مركبة مما فوق اثنين فانتقض ما قال جماعة من أن الانفصال مطلقا لا يكون الا بين اثنين ووجه الدفع أن هذه القضية وإن كانت في الظاهر مركبة من ثلاثة أجزاء لكنها في الحقيقة مركبة من اثنين أحدهما جملة والاخرى منفصلة اذ حاصل معناها كل مفهوم اما واجب أو كل مفهوم اما ممكن أو ممتنع الا أنه لما حذف أحد حرفي الانفصال توهم التركيب من ثلاثة أجزاء ويمكن أن يقال انهما مركبة من جملتين ثانيتهما مرددة المحمول بأن يكون معناها كل مفهوم اما واجب واما كل مفهوم ممكن أو ممتنع وفي اللفظ ان كان مغاير الاول في الحال لكنه في المآل واحد ومرجع هذا في الواقع الى أن اما كل مفهوم واجب أولا فان لم يكن فهو اما ممكن أو ممتنع فهذه منفصلة مانعة الخلو مساوية لنقيض الجملة الا أنه حذف وأقيمت مقامه (وزعم بعضهم) أي بعض المنطقيين (أنه) أي الانفصال (مطلقا) سواء كان حقيقيا أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو (يمكن تركيبه) أي تركيب الانفصال (من أجزاء فوق اثنين) لان الامثلة المذكورة شاهدة عليه وصرفها عن الظاهر تكلف (والحق) في المذهب المذكورة (هو) أي الحق المذهب (الثاني) وهو عدم جواز التركيب مطلقا من فوق اثنين وعليه شارح المطالع (لان الانفصال نسبة واحدة) لا متعددة (والنسبة الواحدة لا تتصور الا بين اثنين) فالانفصال مطلقا لا يتصور الا بين اثنين لا يزيد ولا ينقص فالأجزاء اذا زادت على اثنين لم تبق الشرطية واحدة كما اذا تعدد الموضوع أو المحمول بتعدد الجملة لان النسبة بين الأمور المتكثرة لا تكون الا متكثرة لا واحدة فالشرطيات التي فيها أجزاء زائدة على اثنين كما في الامثلة المذكورة منفصلات متعددة أو مركبة من جملة ومنفصلة (وما قيل) القائل الفاضل اللاهوري السالكوتي (أنه) أي الشأن (فيه) أي في الدليل المذكور (مصادرة على المطلوب) وهو جعل الدليل عين المدعى بحيث لا يكون التغاير بينهما (لانه) أي القائل المستدل (ان أراد كل نسبة واحدة انفصالية) أو غيرها لا تتصور الا بين اثنين (فهو) أي المراد محل النزاع بين المنكر والمقر اذا الكبرى مشتملة على المدعى فنكران النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنين كيف يسلم هذه الكلية (والا) أي وان لم يرد العموم

بل أراد أن غير النسبة الانفصالية لا تتصور إلا بين اثنين (فلا تنفع هذه) أى الإرادة المطلوب
إذا المطلوب أن النسبة الانفصالية لا تتصور إلا بين اثنين لم يثبت بالدليل لعدم اندراجها تحت
مفهومه أن هذا الدليل غير تام لأن فيه توقف الدليل على المدعى إذا العلم بكبره موقوف على
العلم بالمدعى لأن العلم بأن كل نسبة واحدة سواء كانت اتصالية أو انفصالية لا يتصور إلا
بين اثنين موقوف على العلم بأن النسبة الانفصالية لا تتصور إلا بين اثنين فيتوقف الدليل على
المدعى والمدعى موقوف عليه فيلزم الدور (فدفوع بما) أى بالجواب الذى (يدفع به)
أى بذلك الجواب (لزومها) أى لزوم المصادرة (فى كبرى) الشكل (الأول)
يعنى كما هو رد بلزوم المصادرة فى كبرى الشكل الأول ويمجاب بجواب يدفع هذه المصادرة
أيضا وتقرر المصادرة هناك أن كلية الكبرى موقوفة على النتيجة والنتيجة موقوفة
عليها فيلزم المصادرة مثلا فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وعلم كل متغير حادث
موقوف على العلم بكون العالم حادثا لأنه من جملة المتغير والعلم به موقوف على العلم بهذه
الكلية والجواب عنها بالفرق بين الاجمال والتفصيل أى العلم بالنتيجة موقوف على العلم
بالاجمال وهو كلية الكبرى مع قطع النظر عن خصوصية ذات الاصغر ولا يتوقف علم
هذه الكلية على علم هذه الخصوصية فكما يجاب هناك كذلك يجاب ههنا بأن علم الخصوصية
بأن النسبة الانفصالية لا تتصور إلا بين اثنين موقوف على العلم بالعموم وهو كل نسبة واحدة
لا تتصور إلا بين اثنين وعلم العموم لا يتوقف على العلم بهذه الخصوصية فتأمل قال فى الحاشية
فيه إشارة الى أن هذا الدفع انما يتم لو اعترض بلزوم المصادرة وأما لو اقتصر على منع كلية
الكبرى بأن يقال انها نظرية لا بد لها من دليل فلا يتم بل لابد من التمسك بدليل أو دعوى
بداهة انتهى حاصله أن الدفع بالجواب الذى يدفع لزوم المصادرة فى كبرى الشكل الأول
يتم لو اعترض بلزوم المصادرة كما قال القائل وأما إذا اعترض بأننا نسلم أن كل نسبة واحدة
انفصالية كانت أو غيرها لا تتصور إلا بين اثنين اذهو نظرية ولا بد لاثبات النظرية من
دليل فالدفع بالجواب المذكور غير تام كما هو الظاهر بل لابد حينئذ لدفعه من التمسك
بدليل يثبت به هذه الكلية أو دعوى بداهة بأن يقال هذه الكلية بديهية غير محتاجة فى اثباتها
الى دليل فافهم ولما بين المصنف رحمه الله تعالى الكمية ففرع عليه بيان الكيفية وقال
(فالحقيقة المنفصلة لا تتركب الا من قضية ومن تقيضها) أى تقيض هذه القضية (أو من
مساويه) أى مساوى تقيض القضية كقولنا ما هذا العدد زوج أو ليس زوجا وفى
الحقيقة يكون التناقض بين جزئها صدقا وكذبا معا فيستلزم كل واحد من جزئها تقيض

الآخر لا متناع الجمع بينهما ويستلزم تقيض كل واحد عين الآخر لا متناع الخلو عنهما فان كان أحد جزئها تقيض الآخر فلا شك في صدقها وان لم يكن فلا بد من أن يكون مساويا لنقيض الآخر والالم تصدق الحقيقة اذ حينئذ لا يخلو من أن يكون مقابل أحد جزئها مباينا لنقيضه أو أعم أو أخص منه فان كان الاول لم يبق التناقض بين أجزاء الحقيقة ككذبا و برتفعان معالان القضية اذ ارتفعت يصدق تقيضها فارتفع المباين له فيلزم ارتفاع جزئي الحقيقة وهما القضية ومباين تقيضها ويجتمعان معا فاما اذا ارتفع نقيض القضية ووجد المباين مع القضية فيلزم اجتماع جزئي الحقيقة فلم تبق الحقيقة حقيقة وان كان الثاني فيمكن الاجتماع لان الأعم من النقيض يجوز صدقه بدون النقيض فيمكن صدقه مع القضية فيجتمعان وان كان الثالث فيمكن الارتفاع اذ يجوز كذب القضية والاخص من النقيض بدون النقيض فيوجد النقيض ولم توجد القضية والاخص من تقيضها فيرتفعان معا ولا بد في الحقيقة من عدم الاجتماع وعدم الارتفاع وهما لا يوجدان الا بين القضية وتقيضها أو مساويه فلا يتركب الا من قضية ومن تقيضها أو مساويه وهو المطلوب . لا يقال ان قولنا هذا العدد زوج أو لا زوج منفصلة حقيقة وليست بمركبة من قضية وتقيضها ولا مساويه بل مركبة منها ومن الاخص من تقيضها اذ هي مركبة من جملة ومعدولة وهي أخص من السالبة البسيطة التي تقيضها وهو قولنا العدد ليس بزوج . لانا نقول ان القضية الثانية مساوية لنقيض الاولى فان الموجبة المعدولة مساوية للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع وهنا كذلك لا اتحاد الموضوع بين الموجبة الاولى والثانية اذ لا يصدق قولنا هذا العدد ليس بزوج عند عدم الموضوع لا متناع الاشارة بهذا الى المعدوم فالحكم بسلب الزوجية من العدد المعدوم ليس تقيضا لقولنا هذا العدد زوج فافهم (ومانعة الجمع تتركب منها) أي من قضية (ومما) أي من قضية أخرى (هو) أي القضية وتذكر الضمير باعتبار لفظ الموصول (أخص من تقيضها) أي من تقيض هذه القضية لان مقابل أحد جزئها ان كان تقيضه أو مساويه . صارت حقيقة وان كان أعم أو مباينا جازا لجمع بينهما كما عرفت فلم يبق الا كونه أخص من تقيضها كقولنا هذا الشيء اما شجرة أو حجر فحجر أخص من تقيض شجرة لوجوده فيه وفي غيره (ومانعة الخلو تتركب منها) أي من قضية (ومما هو أعم من تقيضها) لانه اذا لم يكن أعم فلا يخلو من أن يكون أخص منه أو مساويا له أو مباينا فعلى الثاني تكون حقيقة وعلى الاول والثالث يمكن الارتفاع معا فلم تبق مانعة الخلو (هذا) أي خذ هذا واحفظه فيها اسم فعل وذا اسم اشارة بمعنى خذ ويمكن أن يكون اسم اشارة مع حرف التينة وخذ محذوف

وهذا مفعوله (السادس) من المباحث (أن منهم) أى من المنطقيين (من ادعى اللزوم الجزئى بين كل أمرين) سواء كان بينهما علاقة أولا (حتى) ادعى اللزوم (بين النقيضين) وقال أحد النقيضين قد يكون لازما للآخر وإذا كان كذلك فلا تصدق السالبة (اللزومية) التى حكم فيها بسلب اللزوم (بل) لا تصدق (الموجبة) الحقيقية المنفصلة التى حكم فيها بالتنافى بين الجزئين على جميع التقادير (بل) لا تصدق (الاتفاقية) التى حكم فيها بالاتفاق المحض (الكليات) قال فى الحاشية بالرفع صفة للثلاث المذكورة أى لا تصدق الكلية من هذه القضايا الثلاث وأما صدق الجزئية فلا مانع له أما عدم صدق السالبة اللزومية الكلية فلأنها يحكم فيها بسلب اللزوم على جميع التقادير وإذا كان اللزوم الجزئى بين كل أمرين يثبت اللزوم بينهما على بعض التقادير فكيف يصح الحكم بسلب اللزوم بينهما على جميع التقادير وأما عدم صدق الموجبة الحقيقية فلأنها يحكم فيها بالتنافى على جميع التقادير وإذا ثبت اللزوم على بعضها فلا يكون التنافى على جميعها وأما عدم صدق الاتفاقية فلأنها يحكم فيها بالاتفاق المحض بين الجزئين على جميع التقادير من غير لزوم فإذا ثبت اللزوم على بعضها لم يبق الاتفاق المحض على جميعها وأيضا قال فى الحاشية وأنت لو تدبرت البحث الثانى من التهمة وتذكرت ما فيه علمت أن هنا يرد ما يرد ولكن الأمر سهل انتهى قيل والابتراد الذى يظهر من تدكر البحث الثانى من التهمة وهو أن اللزوم بين الشئتين لا ينافى الانفصال بينهما لجواز أن يكون المقدم محالاً لطرده للنقيضين فيصدق اللزوم والمحال يستلزم المتنافيين وقيل فى سهولة الأمر أنه لا تحسم مادة الاشكال كما هو ظاهر (وبرهن عليه) أى استدل على اللزوم الجزئى بين الأمرين (بالشكل الثالث وهو) أى الشكل الثالث (كلما تحقق مجموع الأمرين تحقق أحدهما) أى أحدا الأمرين (وكلما تحقق مجموع الأمرين تحقق الآخر) منهما فينتج بعد حذف أحد الأوساط قد يكون إذا تحقق أحد الأمرين تحقق الآخر (بل برهن) عليه (بالأول) أى بالشكل الأول (بعكس الصغرى) بأن يؤخذ عكس صغرى الشكل الثالث هكذا قد يكون إذا تحقق أحدهما تحقق المجموع وكلما تحقق المجموع تحقق الآخر فينتج قد يكون إذا تحقق أحدهما تحقق الآخر وهذا هو اللزوم الجزئى بينهما وما قيل أن الصغرى اتفاقية لعدم العلاقة فلا تنتج اللزومية مدفوع بأن صغرى الشكل الأول عكس صغرى الشكل الثالث وهى لزومية وعكس اللزومية لزومية فتكون لزومية فينتج لزومية وقد يجاب عن البرهان بأن صغرى الشكل الثالث أيضا اتفاقية لأن اللزوم عن جانب الشكل للجزء غير ظاهر إذا السكل ليس علة موجبة للجزء

ولا العكس ولا معلولى علة واحدة بحيث يوجب الاقتضاء بينهما وليس المجموع جزءاً أخيراً للعلّة من العلّة التامة لاحدهما ولا بالعكس بل أحدهما علة ناقصة لمجموع الجزئين والعلّة الناقصة لا تستلزم معلولها الانتفاء جهة اللزوم (فرام التفصّل عنه) أى فقصد الخلاص عن هذا الاشكال بردهما برهن به عليه (بعض المحققين) كشارح المطالع (بأن المجموع انما يستلزم الجزء لو كان لكل من الاجزاء مدخل فى الاقتضاء) أى اقتضاء المجموع للجزء ضرورة أن لكل من الاجزاء دخلاً فى تحقق المجموع فبالاولى أن يكون له دخل فى اقتضائه وتأثيره (ومن البين) أى الظاهر (أن الجزء الآخر لا يدخل له) أى لذلك الجزء (فيه) أى فى الاقتضاء (بل يجرى هذا الجزء مجرى الحشو) أى اللغوفان الانسان واللائسان مثلاً لا يستلزم الانسان ولا اللائسان حاصله أن المجموع انما يستلزم الجزء لو كان لكل واحد من أجزائه مدخل فى اقتضاء ذلك الجزء إذ كل واحد من الاجزاء له دخل فى تحقق المجموع فبالاولى أن يكون له دخل فى اقتضائه وتأثيره ومن البين أن الجزء الآخر لا يدخل له فى اقتضاء المجموع وذلك الجزء بل وقوعه فى الاستلزام وقوعه أجنبى مجرى الحشو فان الانسان واللائسان لا يستلزم الانسان ولا اللائسان نعم المتلازمان متصادقان بحسب الالتزام لكن الكلام فى اللزومية بحسب نفس الامر هذا ما أفاده شارح المطالع ومعنى قوله المتلازمان متصادقان بحسب الالتزام الخ أن الموضوع لو ائتم وجوده تتحقق الملازمة بين الكل وكل واحد من الجزئين ضرورة أن لكل واحد منهما دخلاً فى وجوده ولو وجوده دخل فى الاقتضاء المذكور لكن يجوز أن يكون وجوده محالاً فلا يكون اللزوم بينهما فى نفس الامر والكلام فيه بحسب نفس الامر فتلخيص الكلام أنه ان أراد من استلزام الكل للجزء الكل من حيث هو هو باعتبار الجزئين يستلزم الجزء كما فى قولنا كلما وجد الجسم وجد الهيولى والصورة بمعنى أن لكل واحد من أجزائه بذاته دخل فى الاستلزام فسلم لكن تحققه فى جميع أفراد المجموع ممنوع وان أراد أن الكل يستلزم الجزء سواء كان لكل واحد من أجزائه دخل بذاته أى بلا واسطة أم لا فتكرار الاوسط فى الشكل المذكور ممنوع فان المجموع فى الصغرى وهو قولنا كلما تحقق مجموع الامرين يتحقق أحدهما يجوز أن يستلزم باعتبار جزء واحد ولا دخل فيه لجزء آخر وفى الكبرى وهى قولنا كلما تحقق مجموع الامرين يتحقق الآخر باعتبار الجزء الذى هو غيره وهذا ليس باستلزام حقيقة وانما هو متكرر فى القول فالمجموع من النقيضين ليس بمستلزم للجزء حقيقة اذا المستلزم لاحدهما ليس الامر الآخر ولا المجموع اذا دخل للجزء الآخر بل المستلزم هو نفسه ولا يتكرر

الاولى لان المراد في الصغرى أحد الجزئين وفي الكبرى الجزء الآخر فحينئذ وقوع الجزء الآخر حشو فالمجموع من حيث هو مجموع لا يستلزم بل انما يستلزم باعتبار أحد الجزئين والتفصيل في شرح جدي مولانا عبدالحق قدس سره (وفيه) أى فى النقض نظر وهو (أن اللزوم بين الشيئين لا يقتضى الاقتضاء) بأن يكون اللزوم مقتضيا لل لازم (والتأثير) بأن يؤثر أحدهما فى الآخر اذ ليس كون اللزوم مقتضيا ومؤثرا فى اللزوم ضروريا فضلا من أن يكون لاجزائه اقتضاء وتأثير فيه (فانه) أى اللزوم (عبارة عن امتناع الانفكاك) بين اللزوم واللازم وان لم يؤثر اللزوم فى اللازم (فارتباط الامرين) اللذين بينهما لزوم (بهذا اللفظ) أى بطريق امتناع الانفكاك (كاف فيه) أى فى اللزوم حاصله أن استلزام الكل للجزء مما لا يقبل النزاع فانه انما يصير بامتناع الانفكاك ولا شبهة فى امتناع انفكاك الجزء عن الكل ومن المعلوم أن الكل ليس بعلة للجزء بل الامر بالعكس فكيف يكون الاقتضاء والتأثير فيما نحن فيه فالقول بأن يكون للجزء دخل فى اقتضاء الكل له وتأثيره فيه أمر زائد لا فائدة فيه والقول القىصل فى هذا المقام منقول فى بعض الشروح ولخافة التطويل تركناه . (قال الشيخ) ابن سينا (اذا فرض المقدم مع عدم التالى استلزم عدم التالى فقال) أى الشيخ (باستلزام المجموع للجزء) وهذا تأييد لكلام الناظر وتقوية له بما قال الشيخ من أن المقدم اذا فرض مع عدم التالى استلزم عدم التالى ولم يقيد بشئ من الاقتضاء والتأثير فعلم منه استلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء والتأثير فكانه قال باستلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء والتأثير فاندفع النصي وثبت اللزوم الجزئى (ورام النصي بعضهم) أى بعض المنطقيين (بأننا لانسلم تلك الكلية) وهى كلما تحقق مجموع الامرين يتحقق أحدهما (لجواز استحالة المجموع) بأن يكون المجموع محالا كمجموع الانسان واللا انسان (فعلى تقدير ثبوته) أى ثبوت هذا المجموع (ينفلك عن الجزء) ولا يلزم من تحققه تحقق الجزء لاستلزام المحال محالا فلا تصدق الكلية (وهو) أى النصي بهذا الجواب (الحق) اذ لا يرد عليه شئ ولك أن تقول ان مناط اللزوم نفس اقتضاء اللزوم لامتناع انفكاك اللازم سواء كان اللزوم محالا أو ممكنه فمجموع الامرين سواء كان محالا أو ممكنا يقتضى أن لا ينفلك عن الاجزاء وان كان فى الاول على سبيل التجويز فيفيد اللزوم الجزئى على سبيل التجويز أيضا فلا تكون تلك الكليات مجزومة وهذا القدر يكفى للمحذور وان ادعى بأنه يجب - وز أن يكون هذا الاستلزام بطريق الوجوب فلا يفيد المحذور

لكن هذا الادعاء مكابرة ضرورية أن الاستلزام بين المتنافيين ان صبح لا يفيد الوجوب كما يظهر بالتأمل فتأمل (بقى شئ وهو) أى الشئ (انادعى ذلك اللزوم) أى اللزوم الجزئى (بين كل امرين واقعين ثابتين) فى نفس الامر موجودين فى الواقع (ونبرهن عليه) أى على ذلك اللزوم (بأخذ تلك الكلية) وهى كلما تحقق مجموع الامرين تحقق أحدهما (باعتبار التقادير الواقعية) هكذا كلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق أحدهما فيه وكلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق الآخر فيه فينتج قد يكون اذا تحقق أحدهما فى الواقع تحقق الآخر وهذا هو اللزوم الجزئى بين الامرين الواقعيين على بعض التقادير الواقعية ولا مساع للنع فيه (واذ اثبت هذا فبطل الاتفاقية الكلية الخاصة) التى حكم فيها بصدق الطرفين بأن يصدق التالى على جميع تقادير المقدم فى الواقع من غير علاقة اذ ثبوت اللزوم الجزئى على بعضها يبطلها لا محالة (فتأمل) قال فى الحاشية فيه اشارة الى أن الحكم فى الاتفاقية الخاصة بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع واللازم حيث هو صدق التالى على جميع التقادير الواقعية للمقدم وبينهما فرق لا يخفى وفيه ما فيه انتهى حاصله أن الاتفاقية الخاصة بحكم فيها بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع وان لم تكن تلك التقادير واقعية فى نفسها واللازم على تقدير أخذ الكلية باعتبار التقادير الواقعية صدق التالى على جميع التقادير الثابتة فى الواقع الممكنة الاجتماع مع المقدم وبين هذين المعنيين فرق فانه فى الاول الواقع ظرف للمقدم لا التقادير بخلاف الثانى فان الواقع فيه ظرف التقادير وفى الاول عموم التقادير وفى الثانى الخصوص فاللزوم الجزئى على التقادير الواقعية لا يبطل الاتفاقية الخاصة المعتبرة فيها التقادير باعتبار الواقع نعم لو كان اللزوم على بعض التقادير باعتبار الواقع يبطلها وقوله فيه ما فيه اشارة الى أننا أخذنا الكلية باعتبار التقادير الواقعية والحكم فى الاتفاقية الخاصة بصدق الطرفين باعتبار التقادير الواقعية بدون العلاقة واذ اثبت اللزوم الجزئى على بعضها بطل الاتفاقية ولا يخفى ما فيه والاولى أن يقال فى توجيهه ان التقادير الواقعية بعض من التقادير التى باعتبار الواقع والسلب الجزئى رافع للإيجاب الكلى فاللزوم الجزئى باعتبار التقادير الواقعية أيضا ينافى الاتفاق المحض الكلى بهذا المعنى والفرق غير نافع فافهم ﴿ فصل فى التناقض ﴾ الذى هو من أحكام القضايا (كل امرين) سواء كانا مفردين أو قضيتين (أحدهما) أى أحدهما من الامرين (رفع) للامر الآخر (فهما) أى فهذان الامران (تقيضان) بأن يكون كل واحد منهما ماقبض الآخر والمرفوع تقيض الرفع والرفع تقيض المرفوع (ومن ثمة) أى من أجل كون كل

أمرين إذا كان أحدهما رفع الآخر فهما تقيضان (قالوا) أي المنطقيون (ان التناقض من النسب المتكررة) وهي عبارة عن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي معقولة بالقياس الى الاولى ويقال لها الاضافة كالاخوة والقرب والبعث والابوة والبنوة . فان قلت ان المشهور أن نقيض كل شيء رفعه فلا يكون من النسب المتكررة . قلت تسامحوا في العبارة وصرحوا بما قالوا لا يقال ان تفريع كون التناقض من النسب المتكررة على كون كل من الرفع والمرفوع تقيضا يقتضي عدم كونه منهما على تقدير كون الرفع تقيضا للإيجاب دون العكس مع أنه ليس كذلك بل يكون على هذا التقدير أيضا من النسب المتكررة فان كون الشيء رفعاً لا يتصور بدون أن يكون الآخر مرفوعاً وكونه مرفوعاً لا يتصور بدون أن يكون الشيء رفعاً وان لم يسم المرفوع تقيضا . لانا نقول ليس المراد أن قولهم لا يستقيم الا على هذا لاعلى غير ذلك بل المراد يستقيم على هذا وان كان مستقيماً على غير ذلك أيضاً (وقالوا ان لكل شيء تقيضا واحدا) قال في الحاشية فان الكلام في النقيض الصريح والافيجوز تعدد اللزوم المساوي ولم ينكره أحد انتهى يعني أن الكلام في النقيض الصريح بأنه واحد أو متعدد وان لم يرد النقيض الصريح بل أعم منه ومن اللزوم المساوي له فيجوز تعدد النقيض بتعدد اللزوم المساوي ولم ينكره أحد بل هو مسلم الثبوت عند كل أحد فالرفع الواحد لا يكون الارتفاع الواحد وهو تقيضه وكذا المرفوع لا يكون رفعه الواحد وهو تقيضه وظاهر هذا يقتضي توقف وحدة النقيض على كون المرفوع والرفع تقيضين مع أنه ليس كذلك بل من يقول بكون الرفع فقط تقيضا يقول بوحدة النقيض أيضا الا أن يوجه بالتوجيه السابق فتذكره (وما قيل ان التصورات لا تقاوض لها) أي التصورات (فهو بمعنى آخر) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطقيين قالوا ان التصورات لا تقاوض لها وما قال المصنف والشارح يدل على أنهم قالوا لا بد من النقيض لكل شيء حتى التصورات فوجه الموافقة بين القولين وجه الدفع أن ما قيل ان التصورات لا تقاوض لها ليس المراد منه نفي النقائض لها بالمعنى الذي ذكره المصنف رحمه الله وهو كل أمرين أحدهما رفع الآخر فهما تقيضان فان مفهوم الفرس نقيض مفهوم الافرّس وبالعكس بل المراد منه معنى آخر كما قال في الحاشية وهو التدافع في التحقق قاله المتكلمون وعليه بنوا تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض كما في شرح المواقف انتهى حاصله ان التناقض المنفي في التصورات بمعنى التدافع في التحقق وهو مانع القضيتين صدقا وكذبا وبهذا المعنى لا يوجد في التصورات وهذا معنى آخر غير المعنى الذي ذكر أولا ولا مساغ لنفيه

في التصورات فالتناقض فيها بأن يعتبر مفهوم من المفهومات منها في نفسه بدون صدقه على شيء ويضم اليه النفي فيحصل مفهوم آخر وهو نقيضه ولما لم يعتبر فيها الصدق على شيء أصلا لم يوجد التناقض الذي يحسبه فيها وهو يوجد في القضايا ولا نقائص بهذا المعنى للتصورات قوله قاله المتكلمون أي قال هذا المعنى المتكلمون وعلى هذا المعنى بنوا تعريف العلم بأنه صفة أي أمر قائم بالغير توجب تلك الصفة أي الأمر القائم بمحلها أي بموضوعها تميزا بين المعاني أي بين ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة ولا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق التمييز بنقيض ذلك التمييز والعلم على قسمين تصديق تعيني ولا شك في عدم احتماله للنقيض وتصور فهو أيضا لا يحتمل النقيض إذ لا نقيض له بهذا المعنى المذكور والذين قالوا لا نقائص للتصورات بنوا ذلك بأن المتناقضين هما المفهومان المتماثلان لذاتيهما ولا تمنع في التصورات فإن الإنسان واللاتسان والفرس واللافرس مثلا لا تمنع بينهما إلا إذا اعتبر ثبوتهما لشيء فيحصل منهما قضيتان متناقضتان نحو زيد إنسان وزيد ليس بإنسان والتمانع بينهما إنما هو بملاحظة النسبة الإيجابية والسلبية بعد رعاية شرائط التناقض فصارا تصديقين فوجد التناقض بين التصديقات لا التصورات واطلاق النقيض على أطراف القضايا سواء أخذت تلك الأطراف بمعنى السلب أو العدول كما وقع في بعض الكتب مجاز مبنى على هذا التأويل ولوقيل المتناقضان هما المفهومان المتماثلان لذاتيهما سواء كان التناقض في التحقق أو الارتفاع كما في القضايا أو في المفهوم بأنه إذا قيس أحد المفهومين إلى الآخر كان أشد بعدا مما سواء كفهوم الفرس واللافرس ومعنى أن رفع كل شيء نقيضه أعم من أن يكون رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء فوجد التناقض بالمعنى الواحد المذكور في التصورات والتصديقات فالتراع لفظي مبناه على تفسير معنى التناقض فافهم واحفظه (وهنا) أي في مقام التناقض (شك وهو) أي الشك (أنا إذا خذنا جميع المفهومات) سواء كانت موجودة أو معدومة (بحيث لا يشذ) أي لا يترك (عنه) أي عن الجميع (شيء) وهو مفهوم من المفهومات بل يؤخذ كلها أجمع (فرفعه) أي رفع ذلك الجميع (نقيضه) أي نقيض الجميع (وذلك) الرفع الذي نقيضه (داخل في الجميع) بناء على الفرض المذكور لأنه من جملة المفهومات وأخذ جميعها فيؤخذ الرفع أيضا لأنه جزء منه والجميع كله وإذا كان الرفع الذي هو الجزء نقيض الجميع (فيلزم كون الجزء نقيض الكل وهو) أي كون الجزء نقيض الكل (محال) لأن جزء الشيء يكون مة وماله ويقتضي الجمعية معه والنقيض يقتضي عدمه (ومثله) أي مثل الشك المذكور (يورد على تغاير النسبة للنسبتين وتأخر النسبة عنهما تقر به أن

المنطقيين قالوا ان النسبة المغايرة للنتسبين لا تكون عينا ولا جزأ من أحدهما وإذا أخذ جميع المفهومات بحيث لا يترك عنها شئ ونسبنا هذا الجميع الى جزئه يتحقق النسبة بينه وبين الكل وتلك النسبة داخلية في الجميع الذي هو الكل فصار هو أحد المنتسبين فلا تكون النسبة هنا مغايرة للنتسبين بل جزأ أحدهما فبطل القول بتغاير النسبة للنتسبين وتحرير الابراد على قولهم أن النسبة متأخرة عن المنتسبين بأنه إذا أخذ جميع المفهومات بحيث لا يشذ شئ منها فلا شك أن لهذا الجميع نسبة الى كل واحد واحد من أجزائه وهذه النسبة داخلية في الجميع على الفرض المذكور وجزئه والجزء يكون مقدما على الكل فتكون النسبة مقدمة على أحد المنتسبين فبطل القول بتأخرها عنها (وحله) أى حل الشك المذكور (أن اعتبار جميع المفهومات لا يقف هذا) الاعتبار (عند حد) لا يتجاوز عنه (وعدم الزيادة يقتضى الوقوف الى حد) بحيث لا يتجاوز عنه (فأخذ الجميع كذلك) يعنى بحيث لا يشذ عنه شئ ولا يتجاوزه (اعتبارا للتناهين) أى عدم الشئ ووجوده حاصلا أن المفهومات غير متناهية بالقوة بمعنى أنها لا تقف عند حد كاجزاء الجسم المتصل عند الحكماء ومراتب الاعداد لا تقف عند حد فأخذ المفهومات بحيث لا يشذ عنها شئ موجب لعدم الزيادة والوقوف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فتكون متناهية فأخذنا كذلك اعتبارا للتناهين وهو التناهي وعدمه اذ عدم الشذوذ يقتضى عدم امكان الزيادة والتناهي وكون المفهومات غير متناهية يقتضى امكان الزيادة وعدم التناهي فالقروض مشتمل على المتناهين واعتبار المتناهين محال فلا يكون لهذا المجموع مصداق حتى يكون كلاسليه جزأ منه وليس في الذهن الا المفهوم الاختراعى المركب من المتناهين وهو محال في الخارج فجاز أن يستلزم محالا فلا يلزم الخلف ويستنبط من هذا المقال جواب عن تحرير الابراد على تأخر النسبة عن المنتسبين فافهم وقد يجاب بأن الجزئية والنقيضية من جهتين مختلفتين فان الرفع من حيث انه مفهوم من المفهومات جزء داخل فيها ومن حيث انه رفع لذلك المجموع نقيضه كذا النسبة من حيث انها آلة للملاحظة حال الجزء والكل متأخرة عن الطرفين ومن حيث انها ملاحظة بعنوان مفهوم النسبة داخل في الجميع (فتدبر) لعله اشارة الى ما قيل من أن يكون اعتبار المفهومات من حيث الاجمال واقفة عند حد لا ينافى كون اعتبار المفهومات من حيث التفصيل بحيث لا تقف عند حد ولما أراد أن يبين تناقض القضايا فقال (وتناقض القضيتين اختلافهما) أى اختلاف القضيتين (بحيث تقتضى لذاته صدق كل واحد) من القضيتين (كذب الاخرى وبالعكس) أى كذب كل واحد منهما صدق الاخرى فالضمير في لذاته في هذه العبارة راجع الى الصدق لا الى الاختلاف

اذلا معنى له كما قال شارح المطالع انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق أحدهما كذب الاخرى وحينئذ يكون الضمير في لذاته راجع الى الصدق لا الى الاختلاف اذلا معنى له انتهى كلامه يعنى لا معنى لعود الضمير في لذاته الى الاختلاف لان المقتضى في هذه العبارة هو الصدق لا الاختلاف والاقتضاء صفة له ولا معنى لان تكون صفة الشئ ثابتة لغيره بالذات لاله كما لا يخفى وما وقع في عبارة البعض من أن التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق أحدهما كذب الاخرى أو بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى فالضمير فيها عائدا الى الاختلاف اذ المقتضى هو لا غير والصدق والكذب مقتضياه والمصنف عدل عنه للاحتراز عن المسامحة لان قوله لذاته معناه لصورته والاختلاف لا صورته وانما هي للقضية والصدق والكذب وان كانا مثل الاختلاف لكن لما لم يكونا خارجين عن القضية صار حالهما كحال القضية فالمراد منه أن صورة صدق كل منهما مع قطع النظر عن خصوصية المراد تقتضى صورة كذب الاخرى وبالعكس كذلك فيخرج عنه زيد انسان وزيد ليس بناطق لانه وان كان يستلزم صدق كل منهما كذب الاخرى لكن لا لذاته بل بواسطة استلزام كل منهما نقيض الاخرى وكذا خرج اختلاف الموجبة السالبة الكلية نحو كل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بناطق واختلاف الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية نحو بعض الانسان ناطق وبعضه ليس بناطق فان صدق كل منهما وان اقتضى كذب الاخرى وبالعكس لكن هذا الاقتضاء ليس لصورتها بل لخصوصية المادة لتخلقها في نحو كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان ونحو بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فان القضيتين الاوليتين كاذبتان والثانيتين صادقتان فلا يكون هذا الاختلاف بحيث يقتضى صدق كل كذب الاخرى بالذات لانه لم يوجد في جميع المواد فعلم أن ما وجد في بعضها انما هو بخصوصها لا بالذات (وذلك) أى الاختلاف (حاصل بالايجاب والسلب) بأن تكون احدى القضيتين موجبة والاخرى سالبة لا مطلقا بل (اذا كان) السلب (رفعه) أى رفع الايجاب (بعينه) أى عين الايجاب بأن يكون السلب واردا على عين ذلك الايجاب لا على أمر آخر سواء فطلق الاختلاف بالايجاب والسلب لا يوجب التناقض ما لم يرد السلب على ما ورد عليه الايجاب (فلا بد) في التناقض (من اتحاد النسبة الحكمية) والالم يصدق الحد المذكور وحصره أى حصر المنطقيون اتحاد النسبة الحكمية (في الوحدات الثمانية المشهورة) يعنى اذا وجدت الوحدات الثمانية وهى وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان

ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل ووحدة اتحاد النسبة الحكيمة فان لم يوجد واحد منهما لم تتحدد النسبة الحكيمة (وبعضهم) أى بعض المنطقيين (أدرج بعضها) أى بعض الوحدات من الثمانية (فى بعض) الوحدات منها فلذا ذكر البعض بعضها ولم يذكر باقيها فالقارأبى اكتفى بثلاث وحدات ووحدة الموضوع والمحمول والزمان لحصول وحدة النسبة الحكيمة بها وزعم أن وحدة الشرط والجزء والكل مندرجة تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها ووحدة المكان ووحدة الاضافة والقوة والفعل مندرجة تحت وحدة المحمول لاختلافه باختلافها كما لا يخفى وبعضهم اكتفى بوحدين وحدة الموضوع ووحدة المحمول وقال ان اندراج وحدة المكان فى المحمول واعتبار وحدة الزمان برأسه غير مناسب فادرجه أيضا فى وحدة المحمول ولما رجعت الوحدات الثمانية الى وحدة النسبة الحكيمة اذ باختلاف واحد منها يختلف النسبة فلا حاجة الى اعتبار وحدة النسبة الحكيمة • فان قلت قد يكون اذا اختلف كل واحد من المحل والحال والتمييز والآلة والمعلول به لا يتحقق التناقض مع وجود الوحدات المذكورة مثل زيد كاتب فى الكاغد الهندى وليس بكاتب فى غيره وكذا زيد ضارب أى قائم وليس بضارب أى قاعد او طبيب نفسا وليس بطبيب تكلموا و زيد كاتب بالقلم الواسطى وليس بكاتب بغيره وزيد ضارب عمرا وليس بضارب بكر ا فالتناقض ههنا ليس بمتحقق لاجتماعها فلا بد من اشتراط هذه الوحدات أيضا مع أنهم حصروا الاتحاد فى الوحدات الثمانية فقط • قلت هذه كلها داخله فى وحدة الشرط اذ المراد بالشرط قيد اعتبر فى الحكم سواء كان وصفا أو آلة أو محلا أو غير ذلك أو يقال الوحدات الثمانية مشهورة مذكورة فى الكتب وهذه الوحدات متر وكة اعتمادا على استخراج المتعلم الفطن ولا يذهب عليك أنه لا بد من اشتراط اتحاد المحل فى التناقض فوق الوحدات الثمانية الذائعات والالم يتحقق التناقض نحو الجزئى جزئى والجزئى ليس بجزئى فافهم (وههنا شك) أى فى مقام تناقض القضيتين شك (وهو) أى الشك (أن الايجاب تقيض السلب) كما تقرر عندهم (ومن أنكره) أى أنكر كون الايجاب تقيض السلب وهو المصدر الشيرازى فانه قال تقيض كل شئ رفعه وليس المرفوع تقيضا للرفع (نغرق الاجماع) وفرقه فان الاجماع منعقد على أن التناقض من الجانبين فقول خارق الاجماع ليس بشئ فيكون الايجاب تقيضا للسلب (وسلب السلب أيضا رفعه) أى رفع السلب ورفع الشئ تقيضه فكان رفع السلب تقيضا له البته (فلشئ واحد) وهو اسلب (تقيضان) أحدهما

الايجاب والثاني سلب السلب مع أنهم قالوا ان لكل شئ نقيضا واحدا (ومن تشبث) أى تمسك (بالعينية) أى عينية الايجاب وسلب الساب وقال باتحادهما فلم يكن حينئذ شئ واحد الا نقيض واحد فقط أخطأ ونزل طريق الصواب في ذلك التمسك (فان تغاير المفهوم) أى مفهوم الايجاب ومفهوم سلب السلب (ضرورى) وبديهى فان تعقل الايجاب لا يتوقف على تعقل السلب وتعقل سلب السلب يتوقف عليه فكيف يتجدد ان بل هما متغايران بالضرورة (وهو) أى تغاير المفهوم (حسبى) أى كاف لنا في الشك اذا التناقض باعتبار المفهوم والكلام في النقيض الصريح والايحوز تعدد اللازم المساوى • لا يقال ان عينية الايجاب لسلب السلب في المصداق ضرورى ولعل المتشبهت أراد هذه العينية فكيف ينسب الخطأ اليه • لانا نقول عينية المصداق لا ترفع الشك فالتشبهت بالعينية في رفع الشك خطأ لانه ليس بصحيح في نفسه (نعم الحل) بكسر النون فعل المدح قال في الحاشية نعم ههنا فعل مدح لا حرف ايجاب ولا اختياره اقترانه مع حسبى انتهت بمعنى لما اقترن هذا الفعل بقوله حسبى وهو يدل على أن الحل بالتشبهت بالعينية خطأ وتغاير المفهوم بينهما كاف لنا في الشك فلا بد من حل آخر مختار فعملنا أن الحل المذكور بعد هذا الفعل مختار والمختار يكون ممدوحا فدل هذا الاقتران على كون هذا الفعل فعل المدح لا فعل الايجاب اذ هو يدل على الصحة لا الاختيار فافهم (ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود في نفسه) أى الوجود الغير القائم بالمحل كوجود الجواهر (أو) الوجود (لغيره) أى القائم بالغير كوجود الاعراض • لا يقال ان الحصر باطل فان السلب قد يكون مضافا الى نفس تقرير الماهية كما في السلب المقابل لا اثر لجعل البسيط من غير ملاحظة وجودها • لانا نقول الحصر بالنسبة الى السلب البسيط البحت أى لا يكون السلب مضافا الى السلب البسيط البحت ما لم يعتبر له تحقق لانه لا يصح اضافته الى مفهوم سوى الوجود (فسلب السلب معناه) أى معنى سلب السلب (رفع وجود السلب) لرفع السلب نفسه بدون لحاظ الوجود له بناء على ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود (وهو) أى وجود السلب (اما في قوة الموجبة السالبة الموضوع) أى القضية التي اعتبر السلب في جانب موضوعها هذا على التقدير الاول (أو في قوة الموجبة السالبة المحمول) أى القضية التي اعتبر السلب في محمولها هذا على التقدير الثاني وهو اذا أخذ الوجود لغيره فيكون السلب حينئذ وجود سلب الوجود عن الغير وهذا هو الموجبة السالبة المحمول (فسلب سلب السالبة السالبة) أى سالبة السالبة الموضوع اذا كان رفع الوجود السلب في نفسه أو سالبة السالبة المحمول اذا

كان رفع الوجود السلب لغيره (تقيض الموجبة السالبة) الموضوع على التقدير الاول أو تقيض الموجبة السالبة المحمول على التقدير الثاني (لا السالبة المحصلة) أى ليس تقيضا للسالبة المحصلة حاصل الحل ان سلب السلب ليس تقيضا للسلب المحض الذى تقيضه الايجاب بل تقيضه الايجاب الذى ليس تقيضه الايجاب بل تقيضه سلب السلب اذ السلب لا يضاف الا الى الوجود حقيقة فالسلب رفع وجود الشئ أعم من أن يكون سلبا لنفسه أو غيره فسلب السلب عبارة عن رفع وجود السلب وهو ما أن يكون فى نفسه دون ثبوته للغير فيكون فى قوة الموجبة السالبة الموضوع نحو اللا حجر موجود فنقيضه اللا حجر ليس بموجود أو يكون ثابتا لغيره فيكون فى قوة السالبة المحمول محوزا لا قائم فنقيضه زيد ليس هو لا قائم واذا لم يكن السلب رفع السلب البسيط ما لم يعتبر فيه الوجود لم يكن تقيضا له فصار تقيضه الايجاب فقط دون غيره بل لكل سلب تقيض واحد فالسلب البسيط تقيضه الايجاب والذى معه الوجود تقيضه سلب السلب فهو تقيض الموجبة السالبة الموضوع والموجبة السالبة المحمول لا تقيض السالبة البسيطة المحصلة فلا يكون لشيء واحد نقيضان (فتفكر) وتشكر له اشارة الى أن عدم صحة اضافة السلب الى السلب البسيط لما هو سلب بسيط ودفع محض ليس عليه دليل ولا يتم بدون دعوى الضرورة والخص لا يسلمه بل ادليل اذ عنده لا استبعاد فى أن يتصور السلب بدون الوجود ويورد عليه السلب وما قيل ان السلب نسبة رابطة والرابطة من حيث هى هى ليس بصالحة لورود السلب عليها من غير تأويل فدفع بأن النسبة الايجابية أيضا رابطة مع انكم تقولون بورود السلب عليها فى السالبة فإز أن يكون لشيء واحد كالسلب نقيضان أحدهما رفعه والاخر مرفوعه والمراد بعدم تعدد النقيض تعدده بحيث يكون النقيضان متباينين فى المصداق وههنا ليس كذلك اذ مصداق الايجاب وسلب السلب واحد فتأمل لا يقال التناقض نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا تكون الا بين اثنتين كما عرفت فلو كان لشيء واحد نقيضان كيف يتصور التناقض بينه وبينهما لا نأقول ههنا تناقضان بحسب النقيضين فالتناقض بين الايجاب والسلب غير التناقض بين السلب وسلب السلب ضرورة تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وكل واحد من التناقض لا يكون الا بين اثنين فافهم (ثم يختلفان) أى القضيتان المتناقضتان الخيلتان المحصورتان (كما) أى كلية وجزئية بحيث لو كانت أحدهما كلية كانت الاخرى جزئية وبالعكس نحو قولنا كل انسان حيوان تقيضه بعض الانسان ليس بحيوان والالم يبق التناقض بينهما التصادقهما فى الكذب والصدق (لكذب

الكيتين) نحو كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان فانهما وان اختلفا بالايجاب والسلب لكن لما لم يكونا مختلفين كما لم يحصل التناقض اذ لا بد فيه من كذب كل وصدق الاخرى وههنا قد اجمعتا في الكذب (وصدق الجزئيتين) نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فانهما صادقتان فلا تكون احدهما نقيضا للاخرى اذ لا بد فيه من صدق كل وكذب الاخرى وههنا قد اجمعتا في الصدق فلا تناقض فظهر ان التناقض بين القضيتين لا يكون الا اذا اختلفتا كلية وجزئية وهو المقصود. فان قلت ان صدق الجزئيتين انما يكون اذا كان موضوعهما اعم ليكون الحكم على البعض بالايجاب وعلى البعض الاخر بالسلب فاذا كان البعض المخصوص بحكم الايجاب غير البعض المحكوم عليه بالسلب لم يبق الموضوع المخصوص واحدا ولا بد في التناقض من اتحاد الموضوع فقد شرطه فعدم التناقض بينهما فقد شرط لا لا مر آخر فلا حاجة الى اشتراط اختلاف الكمية اذ اشتراط وحدة الموضوع يغني عنه. قلت احكام القضايا من التناقض وغيره انما هي بالنظر الى نفس مفهوماتها لا باعتبار امر خارج عنها وخصوصية الموضوع في الجزئية اعتبارا امر خارج عن مفهوم الجزئية فان مفهومها الحكم على البعض المبهم بالخصوصية فلما لم تعتبر الخصوصية كان الموضوع في بادئ النظر واحدا مع عدم التناقض فلا بد فيه من اشتراط اختلاف الكمية. لا يقال ان الكمية ايضا خارجة عن الموضوع فواجه اعتبارها. لا نأقول ان الكمية في القضية المطلقة وان كانت خارجة عن الموضوع لكن في القضايا المحصورة ليست خارجة عنها والمعتبر في التناقض هو المحصورات فافهم (و) يختلفان (جهة) ايضا أي اذا كانت القضية موجبة فتقيضها موجبة أخرى (فان رفع كيفية) وهي الجهة كيفية أخرى أي جهة أخرى للنسبة يعني ان النقيض الصريح للموجبة رفعها وهو قد يكون كيفية أخرى كالامكان فانه سلب الضرورة وهي جهة القضية الضرورية ورفعها وهو الامكان أيضا جهة القضية الممكنة فتقيض الضرورية هي الممكنة وهما مختلفتان جهة وقد يكون الرفع مساويا للجهة الاخرى كالدوام فان رفعه ليس جهة وانما هو مساو للجهة وهي فعلية الجانب المخالف له. فان قلت رفع النسبة الموجهة بالجهة قد يكون برفع النسبة فقط مع اتحاد الجهة أو رفع الجهة فقط مع اتحاد النسبة والاول ليس من النقيض لانه ليس من مساويه ولا عينه بل قد يكون هذا الرفع أخص منه كما ان ضرورة السلب أخص من سلب ضرورة الايجاب وكذا دوام السلب أخص من سلب دوام الايجاب وقد يكون أعم كما ان اطلاق الرفع أعم من رفع اطلاق الايجاب فانه يختص بالدوام واطلاق الرفع بجامع اطلاق

الايجاب ودوام الرفع وكذا الحال في رفع الامكان وامكان الرفع فان رفع الامكان لا يغير
 الضرورة بل هو عين الضرورة وان كان الرفع قديما معها وقد يوجد دونها وليس الاعم
 والاخص تقيضا فلا يصح قوله ان رفع * كيفية كيفية أخرى اذ قد لا يكون كذلك كما
 عرفت آنفا . قلت هذا مبني على ان رفع النسبة المتكيفة بكيفية لا يتحقق الا برفع
 المجموع لا برفع أحدهما فلا يكون تقيضا فيصح ان رفع الموجهة بموجهة أخرى وهي
 تقيضها فالرفع اما أن يكون جهة أخرى كما في الضرورة والامكان أو مساويا لجهة أخرى كما
 في الدوام والاطلاق فلا بد من اختلاف يصح به أن يكون رفع كيفية كيفية أخرى تقيضا لهما
 وهو المطلوب (ومن أثبتته) أي أثبت التناقض (بين المطلقين الوقتين) وهما المطلقة
 الوقتية الموجبة التي يحكم فيها بفعلية النسبة في وقت معين والمطلقة الوقتية السالبة التي يحكم
 فيها بسلب فعلية النسبة في وقت معين وهما غير الوقتيتين المطلقتين لانهما يحكم فيهما بضرورة
 النسبة في وقت معين (تخيلا) أي خيل المثلث (بأنهما) أي المطلقتين (كالشخصية) أي كل
 واحد منهما كالشخصية لكونهما مقيدتين بوقت معين كما ان الشخصية مقيدة بموضوع
 معين والشخصية يحكم فيها على موضوع معين فهما كالشخصية وتقيض الشخصية
 شخصية كذا يكون تقيض المطلقة الوقتية مطلقة وقتية (فقد غلط) أي غلط المثلث في
 اثبات التناقض بينهما وهو صاحب الكشف فانه أثبت التناقض بين المطلقين الوقتين حيث
 قال ان الدائنة كالقضية الكلية فتقيضهما الجزئية بحسب الاوقات والمطلقة العامة
 كالمهمة تحمل على بعض الاوقات والوقتية كالشخصية فكأن الثبوت لشخص معين
 يناقض السلب عنه كذلك الثبوت في وقت معين يناقض السلب في ذلك الوقت فثبت التناقض
 مع اتحاد الجهة فكلامه رد على من اشترط الاختلاف في الجهة فرد المصنف رحمه الله بأنه
 غلط وليس التناقض من المطلقين الوقتين فان التقيض هو رفع الشيء ورفع المطلقة
 الموجبة الوقتية ليس عين المطلقة الوقتية السالبة (فان الثبوت في وقت معين) كما في المطلقة
 الوقتية الموجبة (يجوز رفعه) أي رفع هذا الثبوت برفع الوقت فلا تصدق المطلقة الوقتية السالبة
 لان الوقت لا يرفع فيها بل رفع النسبة فيهما مقيد بوقت معين فرفع الثبوت المقيد بالاطلاق
 الوقتي المعتبر في المطلقة الوقتية الموجبة أعم من الرفع المقيد به المعتبر في المطلقة الوقتية السالبة
 اذ يجوز تحققه برفع القيد وهو الوقت أيضا بخلاف الرفع المقيد فانه لا يمكن صدقه بدون تحقق
 الوقت فلا يكون تقيضا لهما بل أخص من تقيضهما فظهر ان من أثبت التناقض بينهما فقد غلط
 فثبت انه لا بد في التناقض من الاختلاف في الجهة وهو المقصود وأجيب عنه بوجوه أخر

مذكورة في شرح المطالع وغيره (فالنقيض للضرورة) أى للضرورة المطلقة التى
حكم فيها بضرورة النسبة مادامت ذات الموضوع موجودة (الممكنة العامة) التى حكم فيها
بسلب الضرورة فالموجبة الضرورية تقيضها السالبة الممكنة فان سلب ضرورة الايجاب
يمكن عام سالب وسالبة الضرورية تقيضها الموجبة الممكنة فان سلب ضرورة السلب يمكن
عام موجب (والدائمة المطلقة) أى النقيض للدائمة المطلقة التى حكم فيها بدوام النسبة مادامت
ذات الموضوع موجودة (المطلقة العامة) التى حكم فيها بفعلية النسبة فالموجبة الدائمة تقيضها
السالبة المطلقة العامة اذ سلب الدوام من جانب يساوى فعلية الطرف المقابل له (وهى) أى
المطلقة العامة التى هى نقيض الدائمة (أعم من المطلقة المنتشرة المحكوم فيها) أى فى هذه
المطلقة المنتشرة (بالفعلية) أى بفعلية الحكم فى وقت ما هذا دفع ما توهم من كلام البعض
الواقع فى بيان نقيض الدائمة وهو أن نقيض الدائمة المطلقة العامة من ان المراد بالمطلقة الواقعة
فى كلامهم المطلقة المنتشرة لزعم المتوهم التساوى بينهما حاصل الدفع ان المطلقة العامة
التى هى نقيض الدائمة المطلقة أعم من المطلقة المنتشرة وليست بمساوية لها فانها يحكم فيها
بفعلية النسبة فى وقت بخلاف المطلقة العامة فانها يحكم فيها بفعلية النسبة من غير تقييد بوقت
ما ولا يلزم من الفعلية التقييد بوقت ما لوجودها فى الاشياء المعراة عن الزمان سواء كانت تلك
الاشياء غيره نحو الله موجودا بفعل أو عينه نحو الزمان موجودا بالفعل ولا يقال انهما
موجودان فى وقت ما لان الله تعالى منزّه عن الوقت ويلزم فى الزمان أن يكون للوقت وقت
وللزمان زمان فوجد الفرق بين المطلقة العامة والمطلقة المنتشرة والاول نقيض الدائمة لان
الثبوت فى جميع الاوقات تقيضه السلب فى بعض الاوقات وهذا هو معنى السالبة المطلقة
العامة وبالعكس وكذا السلب فى جميع الاوقات يناقض الثبوت فى بعضها وما قيل فى
تفسير الفعلية من كون النسبة فى أحد من الازمنة الثلاثة انما هو فى الزمانيات وأما فى
المتعاليات عن الزمان فلا اذلا يلزم من صدق الحكم بانفعل صدقه فى شئ من الاوقات
لجواز أن يكون الموضوع نفس الوقت نحو الزمان موجودا فيلزم حيثئذ أن يكون للوقت وقت
فافهم (وللشرطة العامة) أى النقيض للشرطة العامة التى حكم فيها بضرورة النسبة مادام
وصف الموضوع (الحينية الممكنة المحكومة فيها) أى فى الحينية الممكنة (بسلب الضرورة
الوصفية) ولا يتم هذا الا اذا كانت الشرطة العامة بمعنى الضرورة مادام الوصف وأما
اذا كانت بمعنى الضرورة بشرط الوصف فليست الحينية الممكنة المذكورة تقيضها
بهذا المعنى لكذبها فى مادة كون الضرورة فى زمان الوصف ولا يكون الوصف

الموضوع دخل فيها فانه لا يصدق قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة بشرط كونه كاتباً في هذه المادة ولا يصدق أيضاً بعض الكتاب ليس بحيوان بالامكان حين هو كاتب فلو كان بينهما تناقض لم يجز عافى الكذب بل يلزم من كذب واحد منهما صدق الاخرى كما في قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة مادام كاتباً وبعض الكتاب ليس بحيوان حين هو كاتب ولك أن تقول ان المشروطة العامة كما تطلق على معينين كذلك الحينية الممكنة أيضاً لهما معنيان فبأحدهما يكون نقيضاً للمشروطة بأحد المعنيين وبالأخرى يكون نقيضاً للآخر من معنيها فافهم (وللعرفية العامة) أى النقيض للعرفية العامة التي يحكم فيها بدوام النسبة الوصفية (الحينية المطلقة المحكوم فيها) أى في هذه الحينية فالتعدية الوصفية فالإيجاب في جميع أوقات الوصف يناقضه السلب في بعضها والسلب في جميعها يناقضه الإيجاب في بعضها فقولنا بالدوام كل محبوب يسعد مادام محبوباً بنقيضه بالاطلاق ليس كل محبوب يسعد في بعض أوقات كونه محبوباً (وللوقعية المطلقة) أى النقيض للوقعية المطلقة التي يحكم فيها بضرورة النسبة في وقت معين (الممكنة الوقعية المحكوم فيها) أى في هذه الممكنة (بسلب ضرورة الوقعية) فان الضرورة في وقت معين يناقضه سلب الضرورة الوقعية بلاشبهة (وللنشئة المطلقة) أى النقيض للنشئة المطلقة التي يحكم فيها بضرورة النسبة في وقت غير معين (الممكنة الدائمة المحكوم فيها) أى في هذه الممكنة (بسلب الضرورة المنتشرة) فان الضرورة المنتشرة وسلبها مما يتناقضان جزماً وليس المراد من النقائص ههنا النقائص الحقيقية فانها ليست من القضايا التي يكون رفعها لها نقائص لها بل المراد أعم منها ومن المساوية لتناقضها فالقضايا التي اعتبرت نقائص للقضايا الاخرى ليس رفعها من النقائص المجازية المساوية لتناقضها الحقيقية التي هي رفعها هذا (كذا قالوا وذلك) أى كون القضايا المذكورة من النقائص (انما يتم اذا كان الظرف) أى مادام مثلاً (في سواب هذه الموجهات) المذكورة (ظرفاً وقيداً للرفع) أى المسلوب وهو الثبوت والسلب انما يرد على هذا المقيد (لا للرفع) أى السلب بأن يكون مقيداً به كالثبوت والسلب انما يرد على المطلق فيه ويضم القيد الذي كان فيه الى السلب اذ لو كان قيد الرفع لصار السلب مقيداً بقيد الظرف وهو بقيد آخر لا يطلق عليه اسم النقيض اذ الرفع المقيد لا يكون نقيضاً للمقيد فان الحينية الممكنة السالبة كقولنا لا شئ من الكتاب بساكن الاصابع بالامكان حين هو كاتب اذا كان الظرف فيها قيد الرفع يكون معناها ان سلب ساكن الاصابع من الكتاب المقيد بصفة السلب بوقت الكتابة ممكن وهو

لا يناقض ضرورة ثبوت ساكن الاصابع للكاتب المقيد بوقت الكتابة لجواز أن يكون الوقت ممتنعاً لا يوجد فلا يكون الثبوت المقيد ضرورياً ولا السلب المقيد به ممكناً فيجتمعان في الكذب فلا تكون احدهما تقيضاً للآخرى لعدم استلزام كذب احدهما صدق الاخرى فيه أما إذا كان قيد المرفوع وهو المسلوب فيتم الكلام اذ على هذا التقدير يكون معنى الحينية المكنة سلب الثبوت المقيد بالامكان ولا شك في تناقضه لضرورة ذلك الثبوت وعلى هذا فقس البواقي ولما فرغ المصنف رحمه الله من بيان تقائض البسائط شرع في بيان المركبات فقال (وللمركبة قضية متعددة) وان كانت في الظاهر قضية واحدة لكن في الحقيقة فيها قضيتان الاولى صريحة والثانية غير صريحة يخرج من القيد فهي مركبة منهما فصارت قضية متعددة ونقيض الشيء رفعه فرفع المركبة رفع المتعددة (ورفع المتعدد متعدد) فصارت نقيض المركبة متعددة قال في الحاشية أي نحو تحققه متعدد فان عدم كل جزء يستلزم عدم الكل وليس عدم الجزء عين عدم الكل كما توهم من عبارة شرح المواقف وغيره فان العدم الى رفع الوجود ولما كان وجود الجزء غير وجود الكل فلا جرم كان رفعه غير رفعه فان الاعداد انما تهايز بملكاتها فتدبر انتهى حاصله دفع ما يتوهم ان رفع المتعدد ليس بمتعدد فان رفع الجزء عين رفع الكل ولا تعد فيه تقرير الدفع ان رفع الجزء يستلزم رفع عينه كما توهمه شارح المواقف فان العدم رفع الوجود ولما كان وجود الجزء غير وجود الكل كان رفع وجوده غير رفع الكل فان الاعداد تقايز بملكاتها فاذا كانت الملكات متعددة تكون اعدادها أيضاً متعددة فنحو تحقق رفع المتعدد متعدد والمركبة متعددة فرفعها يكون متعدد ابرفع أحد الجزئين على سبيل منع الخلو فافهم وهو رفع أحد الجزئين من المركبة على سبيل منع الخلو بأن يقال لا يخلو عن رفع احدهما وان اجتمع الرفعان معاً في بعض المواد وليس هذا الرفع على سبيل منع الجمع اذ رفع أحد الجزئين يكون برفع الجزئين معاً ولما كانت الكلية والجزئية من المركبة متفاوتتين في هذه الضابطة بين الفرق بين تقيض كل واحد منهما فقال (والكلية منها) أي من المركبة (لا تتفاوت عند التحليل) أي عند اعتبار كل من جزئها على الافراد والاستقلال تفصيلاً وصراحة (والتركيب) أي عند اعتبار كل منهما بدون الافراد والاستقلال بل في ضمن القيد اجمالاً من غير التصريح فالكليتان الصريحتان نحو كل انسان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب مفهومهما ليس الا مفهوم كل انسان كاتب لا دائماً اذ موضوع الموجبة الكلية هنا عين موضوع السالبة الكلية فالكليتان عين الكلية المقيدة بقيد اللادوام واللاضرورة

ورفع الكليتين برفع أحدهما فرفع المركبة الكلية أيضا يكون برفع أحدا الجزئين (فنقيضهما) أي نقيض المركبة الكلية (مانعة الخلو) أي قضية منفصلة مانعة الخلو مركبة من نقيض الجزئين بحيث يرد دينهما على سبيل منع الخلو اذ رفع المجموع اما يتحقق في رفع كلا الجزئين فتحقق نقيضهما او يتحقق في رفع أحدهما فيتحقق نقيض هذا الجزء فصار صدق نقيض أحدا الجزئين على سبيل منع الخلو مساو بالرفع المجموع فيكون نقيضا للمجموع فنقيض قولنا كل انسان كاتب لا دائما اما بعض الانسان ليس بكاتب واما بعض الانسان كاتب دائما على سبيل منع الخلو فان قلت برفع الجزء على التعيين يكون أيضا رفع المجموع ورفعه نقيضه فكيف ينحصر في مانعة الخلو المركبة من نقيض الجزئين قلت رفع الجزء على التعيين وان كان برفع المجموع لكنه أخص من نقيضه فلا يكون نقيضا له لا مكان اجتماعه مع الاصل في الكذب كما في قولنا كل انسان حيوان لا دائما كاذب وكذا ارتفاع الجزء الايجابي أعى قولنا بعض الانسان ليس بحيوان أيضا كاذب وكذا قولنا كل انسان فرس لا دائما كاذب وارتفاع الجزء السلبي فيه أيضا كاذب فلا يكون نقيض المركبة لارتفاع أحدا الجزئين على سبيل منع الخلو سواء كانا مرتفعين أو يرتفع أحدهما دون الآخر وعلى كلا التقديرين المنفصلة المانعة الخلو صادقة واذا أريد من النقيض هنا أعم من النقيض الصريح (ومن اللازم المساوي له) أي لنقيضه (فلا يستبعد) أي ليس الاستبعاد (في كونه) أي في كون النقيض (شرطية) للحملية (أو موجبة) للوجهة هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النقيض لا بد فيه من الاتحاد في الجنس والنوع والاختلاف في الكيف أي الايجاب والسلب واذا جعل نقيض الحلية المركبة الموجبة الشرطية الوجهة المنفصلة المانعة الخلو فقد ما هو شرط في النقيض اذ لا شك في أن الحلية والمنفصلة مختلفتان جنسا والموجبتين متفقتان كيف فكيف تكون أحدهما نقيض الاخرى وحاصل الجواب أن الشرط المذكور على ما هو المشهور انما هو في النقيض الصريح واذا أريد هنا أعم من الصريح واللازم المساوي فلا بد من كونه مختلف الجنس بأن يكون نقيض الحلية شرطية ومتحد الكيف بأن يكون نقيض الموجبة موجبة فالمنفصلة المانعة الخلو ليست نقيضا صريحا للحملية المركبة بل لازم مساو لرفعها الذي هو نقيض صريح لها فصح كونها نقيضا لها مع الاختلاف في الجنس والاتحاد في الكيف (بمخلاف الجزئية) يعني المركبة الجزئية مخالفة للكلية ومتفاوتة عند التحليل والتركيب (فان موضوع الايجاب والسلب فيها) أي في الجزئية المركبة (واحد) عند التركيب بمخلاف ما اذا حلت الى جزئين صريحتين فانها بمحتملان أن يكون

موضوع احدهما غير موضوع الاخرى كما في قولنا بعض الانسان كاتب لا دائما يكون
الثبوت فيه للبعض والسلب عن هذا البعض بخلاف ما اذا حلل الى جزئيتين صريحتين
بان يقال بعض الانسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب بلاملاحظة التركيب يحتمل
ان يكون البعض الذي ثبت له الكتابة غير البعض الذي تسلب عنه ففهما الثبوت للبعض
والسلب عن البعض أى بعض كان (فالجزئيتان الصريحتان أعم من المركبة الجزئية)
فصارت المخالفة للكلية من هذه الجهة فلا يكون حال نقيضها كحال نقيض الكلية في
أخذ نقيضى الجزئين فالجزئيتان المستقلتان أعم من المركبة الجزئية المقيدة بقيد
(ونقيض الأعم) أى الجزئية (أخص من نقيض الأخص) وهى المركبة الجزئية
فلا تكون نقيضا لها فلا يكفى في أخذ نقيض المركبة الجزئية الترددين نقيضى الجزئين
لكذبهما مع كذب المركبة الجزئية اذ يجوز ارتفاع الجزئية وأخص من نقيضها
نحو قولنا بعض الجسم حيوان لا دائما كاذب لكذب اللادوام فان الموضوع فيها بعينه
موضوع الاصل ولا شك ان بعض الجسم الذى هو حيوان يكون حيوانا دائما فكيف يحكم
عليه بأنه ليس بحيوان بالفعل وكذا كل واحد من نقيضى الجزئين أيضا كاذب اذ
نقيض الجزء الاول لاشئ من الجسم بحيوان دائما ونقيض الجزء الثانى كل جسم حيوان
دائما وكلاهما كاذبان فلورددينهما وجعل مانعة الحلوبان يقال اما لاشئ من الجسم
بحيوان دائما أو كل جسم حيوان دائما يكون كاذبا أيضا لارتفاع جزئيهما فلا يكون المفهوم
المرددين نقيضى الجزئين نقيضا للجزئية فلا بد من أخذ نقيضها بطريق آخر فقال
(فالطريق هناك) أى الطريق في أخذ نقيض المركبة الجزئية (ان ترددين نقيضى)
محمولى (الجزئين بالنسبة الى كل فرد من) أفراد (الموضوع) بان يؤخذ جميع
أفراد موضوع المركبة الجزئية ويؤخذ نقيضا محمولى الجزئين فيهما ويرددين نقيضى
محموليهما بالنسبة الى كل فرد من أفراد الموضوع كقولنا فى نقيض بعض الجسم حيوان
لا دائما كل جسم اما حيوان دائما أو ليس بحيوان دائما (فهى) أى نقيض الجزئية
والتأنيث لرعاية الخبر (قضية عملية مرددة المحمول) يعنى فى محمولها ترديد وهى شبيهة
بالمنفصلة مساوية لنقيض الجزئية ولا تساويه فى الصدق اذا كانتا كليتين كما يظهر بالتأمل
الصادق (وبعد اطلعك على حقائق المركبات) وعلم أجزائها التى تتركب منها وهى
انقضايا البسيطة الموجهة (و) اطلعك (على تقائض البسائط) التى فيها (تمكن) أى
تقدر (من استخراج التفاصيل) أى تفاصيل نقيض كل من القضايا المركبة بان
(١٩ - م ثانى)

نحلل المركبات الى اجزائها ونحصل نقائضها ثم تردد بينهما ما يحصل نقائض المركبات
وهي المركبة من تقيضى الجزئين على سبيل منع الخلو . قال فى الحاشية مثلاً قولنا
كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتب الاداء مشروطاً خاصة موجبة كلية
مركبة من مشروطة عامة موجبة كلية ومطلقة عامة سالبة كلية حاصلة من اللادوام
الذاتى أعنى لاشئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل وتقيضى الجزء الاول السالبة
الجزئية الحينية الممكنة أعنى بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب
وتقيضى الجزء الثانى للموجبة الجزئية الدائمة المطلقة أعنى بعض الكاتب متحرك الاصابع
بالدوام فتقيضى المشروطة الخاصة المذكورة قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع
بالامكان حين هو كاتب واما بعض الكاتب متحرك الاصابع بالدوام وعلى هذا فقس انتهى
فظهر بالقياس على المشروطة الخاصة ان العرفية الموجبة الخاصة الكلية المركبة
من عرفية عامة موجبة كلية ومطلقة عامة سالبة كلية وتقيضى الاول السالبة الجزئية
الحينية المطلقة وتقيضى الثانى الموجبة الجزئية الدائمة المطلقة فتقيضها المفهوم المرددين
تقيضى هذين الجزئين فيكون تقيضى العرفية الموجبة الكلية الخاصة اما السالبة الحينية
المطلقة او الموجبة الدائمة المطلقة وعلى هذا فقس البواقى فعليك باستحفاظ نقائض
البسائط واستخراج نقائض المركبات منها وامثلتها ظاهرة بأدنى تأمل (وفى الشرطيات)
أى فى تناقض القضايا الشرطية (بعد الاختلاف) ههنا (كيفاً) أى ايجاباً
وملباً (وكما) أى كلية وجزئية (يجب الاتحاد فى النوع) أى اللزوم والعناد
والاتفاق (والاتحاد فى الجنس) أى الاتصال والانفصال حاصله ان تقيضى الشرطية
الموجبة الكلية المتصلة اللزومية مثلاً سالبة متصلة جزئية لزومية وكذا تقيضى الشرطية
الموجبة الكلية المنفصلة العنادية مثلاً تكون سالبة جزئية منفصلة عنادية ولا يكون
تقيضى المتصلة المنفصلة ولا بالعكس ولا تقيضى اللزومية عنادية وبالعكس ولا تقيضى
العنادية اتفاقية وبالعكس (فافهم) قال فى الحاشية فيه اشارة الى انه انما يجب فى التقيضى
الصريح والافق قد سبق ان المركبة الكلية تقيضها مانعة الخلو والتناقض من الطرفين
فتلك الكلية التى هى عملية تقيضى لهذه المانعة الخلو التى هى الشرطية انتهى حاصله بعد
الاختلاف كيفاً وكما انه لا يجب الاتحاد فى الجنس والنوع الا فى التقيضى الصريح وأما فى
المساوى له فليس بواجب كما عرفت ان تقيضى المركبة العملية المنفصلة المانعة الخلو
والتناقض يكون من الطرفين فتكون تلك العملية تقيضاً لمانعة الخلو وبالعكس فيكون

تقيض المنفصلة جلية غير متحدة معها في الجنس والنوع فعلم ان شرط الاتحاد في النقائص
الصرىحة للشرطيات لا فيما يساويها ولم يتعرض المصنف رحمه الله تعالى لغير الموجهات
والمحصورات اعتمادا على المقايسة بهما ولعدم تعلق الغرض المعتد به بالجليات الشخصية
والطبيعية لا بد فيها من الاختلاف في الكيف نحو الانسان نوع تقيضه الانسان ليس بنوع
وزيد قائم تقيضه زيد ليس بقائم وأما الشرطيات فلا بد في محصوراتها من الاختلاف
في الكم والكيف مع الاتحاد في غيرهما نحو كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا
تقيضه قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وفي شخصياتها لا بد من
الاختلاف في الكيف والاتحاد في البواقي نحو ان جئني اليوم فاكرمك تقيضه ان جئني
اليوم لم أكرمك هذا ولما فرغ من بيان التناقض شرع في بيان العكس ولما كانت معرفته
موقوفة على معرفته أورده بعده فقال

﴿ فصل العكس المستقيم والمستوى ﴾ وهما ايمان لهذا العكس لاستوائه وموافقته
مع الاصل في الطرفين بخلاف عكس النقيض فانه مخالف له فيهما ويطلق على
معنيين الاول المعنى المصدري والثاني ما يحصل بعده وهي القضية الحاصلة بعد
المعنى المصدري واطلاقه عليه بحسب الحقيقة وعلى القضية الحاصلة بعده بالمجاز فلذا
فسر المصنف رحمه الله تعالى به لا بالقضية فقال (تبديل طرفي القضية) أي
الموضوع والمحمول في الجلية والمقدم والتالي في الشرطية بان يجعل الاول آخر
والآخر أولا (مع بقاء الصدق) أي يكون الصدق في الاصل والعكس باقيا
كما كان فان كان الاصل صادقا كان العكس صادقا ولا يتبدلان في الصدق بمعنى انه
لو فرض الاصل صادقا يلزم منه صدق عكسه لذاته مع قطع النظر عن خصوصية المواد
وليس معناه ان الاصل والعكس يجب أن يكونا صادقين في الواقع فيدخل فيه
عكس القضايا الكاذبة ويخرج عنه تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه القضية
اللازمة الصدق مع الاصل بخصوصية المواد نحو قولنا كل انسان ناطق يحصل بعده
التبديل منه كل ناطق انسان مع انه ليس بعكسه اذ لا يصدق في كل المواد نحو قولنا كل
انسان حيوان وكل حيوان انسان فلزوم الكلية للكلية بحسب خصوصية المواد فلا يكون
عكس الكلية كلية لتخلفه في بعض المواد ولا بد في العكس من عدم التخلف في جميع المواد
ويخرج أيضا ما يكون لازما للاصل بواسطة له ومعه لعكسه كالاغم من العكس نحو قولنا
لاشيء من الانسان بفرس بالضرورة وينعكس الى قولنا لا شيء من الفرس بانسان بالادوام
ويلزمه لا شيء من الفرس بانسان بالاطلاق أو بالامكان مع انه ليس بعكس اذ لزومه له ليس

بالذات بل بواسطة انه لازم لل لازم الصدق معه ولا يشترط بقاء الكذب اذ يجوز ان يكون
الصادق لازما للكاذب (والكيف) أى الايجاب والسلب بحيث لو كان الاصل موجبا
يكون العكس أيضا موجبا ولو كان سالبا يكون سالبا اذا العكس لازم من لوازم الاصل
والموجب قد يختلف عن السالب وبالعكس فلا يكون أحدهما لازما للآخر فلا يكون
عكسا واختار المصنف رحمه الله تعالى لفظ الطرفين على الموضوع والمحمول كما وقع في
بعض الكتب لثلا يتنقل الذهن منه الى الموضوع الحقيقي مع انه لا يحصل محولا بل المحمول
فى العكس هو لفظ الموضوع المذكور فى الاصل وليس المراد يجعل المحمول موضوعا
ان يكون المحمول مع بقاء المحمولية موضوع العكس حتى يلزم كون على السرير زيد
عكسا لزيد على السرير بل المراد ان يجعل المحمول موضوعا بحيث تجرى عليه أحكامه
فالعكس لزيد على السرير يكون الثابت على السرير زيد . فان قلت معنى العكس
صادق فى المنفصلات لان أطرافها تقبل التبديل فامعنى قولهم لا عكس للمنفصلات
. قلت المراد من التبديل التبديل الغير للمعنى تغير معتدابه والمنفصلات ليست كذلك
فالمراد بقولهم لا عكس للمنفصلات انه لا عكس لها عكسا معتدابه والا فمعنى التبديل
المطلق لاشبهة فى وجود العكس فيها (وربما يطلق) أى العكس باعتبار المعنى الحاصل
بالمصدر (على القضية الحاصلة منه) أى من التبديل فهذا الاطلاق عند البعض
حقيقة عرفية وعند البعض مجاز (اذا كان العكس) وهى القضية الحاصلة (أخص
لازم) أى أخص قضايا لازمة للاصل بعد التبديل موافقة له فى الكيف والصدق
(والسالبة الكلية تنعكس كلية كنفسها) أى سالبة كلية وقدم بيان عكس السالبة
على عكس الموجبة لكون العدم أصلا وعلى عكس السالبة الجزئية لكون الكلية أشرف
منها وبعضهم قدم عكس الموجبات لكون الموجبة أشرف من السالبة (بالخلف) أى
انعكاس السالبة الكلية الى السالبة الكلية بدليل الخلف (وهو) أى الخلف (ههنا)
أى فى مقام العكس قال فى الحاشية وانما قال ههنا لان الخلف مطلقا هو اثبات المطلوب
بإبطال تقيضه لكن طريقه فى باب العكس ما ذكره انتهى (ضم تقيض العكس مع
الاصل) الذى فرض صدقه بمعنى انه لو لم يكن العكس صادقا لكان تقيضه صادقا
والا ارتفع التقيضان وهو محال فلا بد من صدق التقيض عند عدم صدق العكس فيضم
مع الاصل (لينتج المحال) كما يقال اذا صدق لاشئ من الحجر بانسان يصدق لاشئ
من الانسان بحجر والا يصدق تقيضه وهو بعض الانسان حجر ويضم مع الاصل وهو

قولنا لا شيء من الحجر بانسان بان يقال بعض الانسان حجر ولا شيء من الحجر بانسان فيكون شكلاً أولاً فينتج بعد حذف الاوسط بعض الانسان ليس بانسان وهو محال لاستحالة سلب الشيء عن نفسه فلزوم هذا المحال اما من الاصل أو من النقيض أو من الهيئة والاول باطل لانه مفروض الصديق وكذا الثالث لكونه على هيئة الشكل الاول بديهى الانتاج فلا يلزم الامن الثانى وهو النقيض والمستلزم للمحال يكون باطلا والنقيض مستلزم له فيكون باطلا واذا بطل لم يصدق مع الممكن وهو الاصل (فصدق النقيض مع الاصل ممتنع) لاستلزامه المحال واذا لم يصدق النقيض معه (فيجب صدق العكس معه) والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال (وهو) أى صدق العكس مع الاصل (المطلوب) فثبت المطلوب قال فى الحاشية ولا يرد على هذا التقرير انه يجوز ان يكون كل منهما صادقا ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث هو المجموع على ان صدق كل منهما فى نفس الامر يستلزم الاجتماع فيهما فيلزم تحقق النتيجة فانه فرع لاندراج فيهما ولا دخل لترتيبهما وجمعهما فى ذلك وانما يحتاج الى ذلك فى علمنا مع ان الجمع والترتيب من الافعال الاختيارية فيلزم ان يكون المحال لازماً لا مراً اختيارياً وهذا كما ترى والعجب ان صاحب الآداب الباقية نسب الايراد الى نفسه مع انه مذكور فى كتب الفن ولم يأت بجوابه شيئاً أصلاً انتهى حاصل الايراد ان لا نسلم لزوم المحال بالنقيض ليكون باطلا بل يجوز ان يكون كل من الاصل ونقيض العكس صادقا لا يلزم منه المحال ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث المجموع وبيان عدم الورود بتقرير المصنف رحمه الله تعالى بانه بتلك الحاشية يكون معروض الشكل الاول وهو بديهى الانتاج فكيف يكون منشأ للمحال وأشار الى جواب آخر بقوله على ان صدق كل منهما الخ حاصله انه يمكن صدق كل من الاصل والنقيض بانفراده فى نفس الامر وكلما يمكن صدقه فى نفس الامر يمكن الاجتماع فيهما فاذا اجتمع النقيض مع الاصل صدق المجموع فى نفس الامر وصار امعا متحققين فيها ويلزم من الاجتماع تحقق النتيجة لوجود الاندراج فيها وهو محال قوله ولا دخل لترتيبها الخ اشارة الى دفع دخل مقدر بان يقال يجوز ان يكون للترتيب والجمع دخل فى لزوم المحال لا للنقيض فدفعه بان الترتيب والجمع لا دخل لهما فى لزوم المحال وانما يحتاج الى ذلك فى علمنا النتيجة ولا خفاء انه صحيح دين الاندراج قوله مع ان الجمع الخ اشارة الى الدليل الثانى لعدم لزوم المحال من الترتيب ببيانه ان الترتيب والجمع من الافعال الاختيارية التى وجودها بقدرتنا واختيارنا فلزوم المحال منه يلزم لزومه من الافعال الاختيارية والافعال الاختيارية

لا تستلزم المحال بالضرورة فلا يلزم المحال الا من التقيض فيكون باطلا والعكس حقا وهو المطلوب (وقولنا لاشي من الجسم يمتد في الجهات الى غير النهاية ان أخذت) أى هذه القضية خارجية بان يكون الحكم على الافراد الموجودة في الخارج (فعكسه) أى عكس هذا القول (صادق) البتة لصدق أصله (بانتفاء الموضوع) وهو الممتد في الجهات الى غير النهاية في الخارج (لبطلان لاتناهي الابعاد) بالدلائل المذكورة في علم الحكمة (وان أخذت) أى هذه القضية (حقيقة) بان يكون الحكم على الافراد المقدرة الوجود (منعنا صدقها) أى صدق هذه القضية التي هي الاصل (لان كل ممتد في الجهات لا الى نهاية جسم) صادق وهو ينعكس الى ما يناقض الاصل فكيف يصدق الاصل هذا جواب سؤال مقدور تقريره ان شرط بقاء الصدق في العكس منتقض بقولنا لاشي من الجسم يمتد في الجهات الى غير النهاية فانه صادق (وعكسه) وهو قولنا لاشي من الممتد في الجهات بجسم كاذب لصدق ما هو أخص من تقيضه وهو كل ممتد في الجهات جسم فيلزم تحقق تقيض العكس مع الاصل فصار الاصل صادقا مع كذب العكس هذا خلف وحاصل الجواب ان قولنا لاشي من الجسم يمتد في الجهات الى غير النهاية لا يخلو من ان يكون خارجية أو حقيقة فعلى الاول يكون العكس وهو لاشي من الممتد الى غير النهاية بجسم صادق كالاصل اذا سالبة الخارجية كما تصدق بانتفاء المحمول عن الموضوع في الخارج كما في الاصل كذلك تصدق بانتفاء الموضوع في الخارج فوضوع العكس وهو الممتد في الجهات الى غير النهاية منتف لبطلان لاتناهي الابعاد بالدلائل المبطله للتسلسل المذكور في علم الحكمة وان أخذت القضية التي هي الاصل حقيقة بان يكون الحكم على الافراد المقدرة الوجود منعنا صدق هذه القضية لصدق تقيضها وهو بعض الجسم يمتد في الجهات لا الى نهاية لان كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم على هذا التقدير صادق وهو ينعكس الى ما يناقض الاصل وهو بعض الجسم يمتد في الجهات لا الى نهاية فيكون صادقا واذا صدق تقيض الاصل لم يصدق الاصل فلا مضايقة في عدم صدق عكسه فاندفع النقض (والجزئية) أى السالبة الجزئية (لا ينعكس) سوى الخاصتين منها كما ستعرف (لجواز عموم الموضوع) في السالبة الجزئية الجملة كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان (أو) عموم (المقدم) في الشرطية كقولنا قد لا يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا فلوانعكست فلا يخلو اما ان يكون عكسها سالبة جزئية أو سالبة كلية فعلى الاول يلزم سلب الاعم عن بعض الاخص أو على بعض تقاديره وهو غير

جائز كما لا يخفى وعلى الثاني لا يكون العكس صادقا لأنه إذا لم تصدق الجزئية لم تصدق الكلية كما هو الظاهر فلا تنعكس السالبة الجزئية أصلا وهو المطلوب (والموجبة مطلقا) سواء كانت كلية أو جزئية (تنعكس) أى الموجبة مطلقا جزئية موجبة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان حيوان ينعكس الى بعض الحيوان انسان (لان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول) فيكون الافراد التي يجتمع فيها الموضوع والمحمول مشتركة بينهما فكما ثبتت الحيوان لكل أفراد الانسان أو بعضها ثبتت الانسان لبعض أفراد الحيوان لا اشتراكهما فيه فحصلت الجزئية (ولا كلية) أى لا تنعكس الموجبة كلية وان كانت كلية (لجواز عموم المحمول) في الجملة (أو التالى) في الشرطية فلو كان العكس كليا يكون الاخص صادقا على جميع أفراد الاعم أو على جميع تقاديره وهو غير جائز فلا يصدق العكس كليا كقولنا كل انسان حيوان وكما كان الشئ انسانا كان حيوانا صادقا وعكسه الكلى نحو كل حيوان انسان وكما كان الشئ حيوانا كان انسانا غير صادق وصدق الكلية في بعض المواد نحو كل انسان ناطق وبالعكس فلخصوصية المادة ولا بد في العكس من اللزوم وعدم الخلف عن الاصل في جميع المواد فافهم (وقولنا كل شيخ كان شابا بالمحمول فيه) أى في هذا القول أو في المحمول لاحتمال رجوع الضمير اليهما (النسبة) وهى كان شابا لا الشاب فقط (فعكسه) أى عكس هذا القول (بعض من كان شابا شيخ) بان يجعل المحمول الذى فيه النسبة موضوعا لهذا دفع تقض يرد على قاعدة كون عكس الموجبة الكلية جزئية بان قولنا كل شيخ كان شابا موجبة كلية مع ان عكسها جزئية غير صادق اذ عكسه بعض الشاب كان شيخا ليس بصادق فانتقضت القاعدة تقرير الدفع بوجهين لاحتمال رجوع ضمير فيه الواقع في قول المصنف رحمه الله تعالى المحمول فيه النسبة الى المرجعين الاول الى لفظ قولنا والثانى الى لفظ المحمول فحاصل التقرير على التقدير الاول ان المحمول في قولنا كل شيخ كان شابا نسبة الشاب الى الشيخ لا الشاب فقط وفي العكس يجعل المحمول موضوعا فيجعل هذه النسبة وصفا عنوانيا لموضوع العكس ويكون معناه ان بعض من له ثبتت هذه النسبة يثبت له الشيخوخة فصار العكس بعض من كان شابا شيخ ولا شك في صدقه وعلى التقدير الثانى ان المحمول في قولنا كل شيخ كان شابا فيه نسبة فصار المحمول قضية مشتملة على النسبة لا مفردا فهو مركب من الضمير المستكن في كان ومفهوم الشاب فتكون هذه القضية في العكس موضوعا ويكون تقديره ان بعض من هو معنون لهذه القضية وهى

عنوانه فهو شيخ وهذا قريب من الاول وأورد عليه بان النسبة من حيث هي نسبة غير مستقلة لاتصلح للموضوعية والمحمولية لاستقلالهما فلا تكون محمولا للاحاط استقلالي فاذالم تلاحظ به هذه اللحاظ وجعلت تبعا للملاحظة الطرفين تنعقد القضية البتة ومحمول هذه القضية ليس الا الشاب وهذه القضية هي مورد النقص فجعل موضوعا فصار بعض الشاب كان شيخا فالتقص بحاله لا يدفع بهذا الدفع وبهذا الايراد ين دفع تقرير الدفع بالوجه الاول وأما اندفاعه بالوجه الثاني فبان القضية التي هي محمول تنعكس أيضا فيكون عكسه الشاب كان شيخا فيلزم ما لزم في القضية التي كانت هذه القضية محمولا فافهم والصواب في الدفع ما قيل ان إعادة الرابطة الزماني وحفظه بعينه في العكس غير لازم فعكس هذه القضية بعض الشاب يكون شيخا وهو صادق كالأصل (وقولنا بعض النوع انسان كاذب لصدق لاشي من الانسان بنوع (ينعكس الى ما يناقضه) أي ما يناقض بعض النوع انسان وهو لاشي من النوع بانسان فانه تقيض بعض النوع انسان فصدق التقيض يستلزم كذبه هذا دفع نقض يرد على كون عكس الموجبة الجزئية جزئية تقريره ان قولنا بعض النوع انسان صادق لان افراد النوع كثيرة بعضها انسان وبعضها فرس وبعضها غنم فيصدق على بعض النوع انه انسان مع ان عكسه وهو بعض الانسان نوع ليس بصديق فانتقضت القاعدة وهي ان عكس الموجبة يكون موجبة جزئية للتخلف في هذه المادة حاصل الدفع ان الاعتبار في القضايا الحمل المتعارف وقولنا بعض النوع انسان به هذا الحمل كاذب لان قولنا لاشي من الانسان بنوع صادق البتة فعكسه وهو قولنا لاشي من النوع بانسان يكون صادقا أيضا وهو تقيض الأصل المفروض وصدق تقيض الشئ يستلزم كذبه فيكون الأصل كاذبا فلامضايقة حينئذ في كذب العكس فاندفع النقص ولما كان بعض النوع انسان بحسب الظاهر صادقا كما عرفت من تقرير النقص فلا بد من بيان السر في عدم صدقه فقال (والسر أن الاعتبار في الحمل المتعارف) الذي يكون الموضوع فيه فردا للمحمول أو ما هو فرد للموضوع هو فرد للمحمول (صدق مفهوم المحمول) اما على الموضوع نفسه أو على ما صدق عليه الموضوع من أفراد (لا نفس مفهومه) أي نفس مفهوم المحمول بان يكون المحمول عين الموضوع أو مساويه ويحتمل ارجاع الضمير الى الموضوع بان يكون معناه ليس الاعتبار نفس مفهوم الموضوع لانه لا يعتبر كون مفهوم المحمول نفس مفهوم الموضوع حاصله ان الحمل الاعتبار في باب القضايا والعكس الحمل المتعارف والمعتبر فيه صدق مفهوم المحمول

على الموضوع بان يكون فردا حقيقيا للمحمول وما هو فرد حقيقى له يكون فردا للمحمول فلا بد من التباين بين الافراد ومفهوم المحمول وفي الاصل ليس كذلك اذ ليس لنوع فرد يصدق عليه الانسان بل الانسان عين ما يعبر عنه ببعض النوع فيكون المحمول نفس الموضوع فيكون حـ لا أوليا لا متعارفا وصار لفظ البعض جزءا للموضوع ولا يكون سورا فعكسه بهذا الحمل يكون قولنا الانسان بعض النوع وهو صادق البته وبعض الانسان نوع ليس عكسالة وأما باعتبار الحمل المتعارف فالاصل ليس بصادق كما عرفت فعدم صدق العكس عند كذب الاصل لا يضر القاعدة وقد يجاب بان المراد بالافراد أعم من أن يكون حقيقيا أو اعتباريا فالانسان النوع فردا اعتباريا للانسان من حيث الاطلاق فيصدق بهذا الاعتبار بعض النوع انسان وعكسه أيضا صادق وهو بعض الانسان نوع اذ من أفراد الانسان الانسان الكلى وهو فردا اعتباريا له ونوع فتأمل (ولا عكس للمنفصلات) أى للقضايا الشرطية المنفصلة كالحقيقية وممانعة الجمع وممانعة الخلو (والاتفاقيات) أى ولا عكس للقضايا الشرطية الاتفاقية سواء كانت منفصلة أو متصلة قال في الحاشية أى الخاصة وأما الاتفاقيات العامة فلما جاز تر كيهما من مقدم محال وتال صادق فعند العكس يكذب فلا عكس له حقيقة انتهى يعنى نفي العكس عن الاتفاقيات لعدم الجدوى انما هو من الاتفاقية الخاصة له التى يحكم فيها بتوافق الطرفين فى الواقع وأما الاتفاقية العامة التى يكفى فيها صدق التالى فقط فعكسها كاذب لجواز تركيهما من مقدم المحال وتال صادق فى العكس يكون المقدم صادق والتالى محالا ولا شك فى كذبها فلا عكس لها حقيقة (لعدم) الجدوى يعنى عدم عكس المنفصلات والاتفاقيات لعدم الفائدة فى عكسها لانه لا يصدق عليها تعريف العكس قال فى الحاشية فيه اشارة الى ان هذه القضايا وان كانت لها عكوس ويصدق عليها تعريف العكس لكن لما يرجع الى طائل فان التوافق والمنافاة من المتضايين فعلم بان هذا مناف لذلك علم بان ذلك مناف لهذا كذا فى التوافق قالوا لا عكس لها انتهى حاصله ان هذه القضايا لو عكست يصدق عليها تعريف العكس لكن عكسها لا يرجع الى فائدة جديدة سوى ما يفيد الاصل فان المنافاة من الطرفين • فاذا قيل مثلا لزوج مناف للفرد علم ان الفرد مناف للزوج بدون العكس فما يفهم من الاصل هو عين ما يفهم من العكس وكذا الاتفاقيات فان المنافاة والتوافق بين الشئيين من المتضايين يفيد ويستلزم تعقل أحدهما تعقل الآخر فلا تقيده عكوس هذه القضايا فائدة جديدة كسائر العكوس

فلذا قالوا لا عكس لها أى مفيداً فائدة جديدة لا بمعنى أنه لا عكس لازمالها (وأما بحسب
الجهة) بمعنى ما مر من بيان العكس كان باعتبار الكم وهذا بيان العكس بحسب الجهة
(فن) الموجهات (السوالب الكلية تنعكس الدائمتان) أى الضرورية والدائمة
واطلاق الدائمة على الضرورية للتغليب كالقمرين (وتنعكس العامتان) أى
المشروطة العامة والعرفية العامة (كنفسها) أى نفس هذه القضايا بالسالبة
الضرورية تنعكس الى سالبة ضرورية والسالبة الدائمة تنعكس الى سالبة دائمة
والسالبة المشروطة العامة تنعكس الى سالبة مشروطة عامة والسالبة العرفية العامة
تنعكس الى سالبة عرفية عامة مثلاً قولنا لاشئ من الانسان مجبر بالضرورة أو بالدوام
ينعكس الى لاشئ من الحجر بانسان كذلك وكذا بالضرورة والدوام لاشئ من الكاتب
بساكن الا صابع مادام كاتباً ينعكس الى لاشئ من الساكن بكاتب مادام ساكناً كذلك
وهذا خلاف ما هو المشهور من ان الضرورية والدائمة ينعكسان دائمة والمشروطة
العامة والعرفية العامة ينعكسان عرفية عامة كما سيجي عن قريب (بالخالف) أى
انعكاسها الى نفسها ثبتت بدليل الخلف وهوا ثبات المطلوب بابطال نقيضه (والتقريب)
أى سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب وقد يفسر بتطبيق الدليل على المدعى فى عكس
الضرورية (انه) أى الشان (لولاه) أى لو لم يصدق العكس ضرورية
(الصدقت الممكنة) لانها تنقيضها والا يلزم ارتفاع النقيضين (اوصدق الامكان
مستلزم لامكان صدق الاطلاق) يعنى صدق القضية الممكنة - لزوم لامكان صدق
الفعلية (فانا عني) أى أردنا بالضرورة (ههنا) أى فى باب العكس أو فى معنى
الامكان (المعنى الاعم) من الذاتى والغبرى فالقضية الممكنة التى هى تقيض لهذه الضرورية
عبارة عن سلب الضرورية عن الجانب المخالف بالنظر الى الذات وبالنظر الى الغبر فلم يقع
الجانب المخالف فلا بد من ان يقع الجانب الموافق والا ارتفاع النقيضان واذا وقع الجانب الموافق
صدقت الفعلية لان الفعلية لا بد لها من انتفاء الضروريتين الذاتية والعرضية بخلاف ما اذا
كان المراد بالضرورة الضرورية الذاتية فلا يستلزم الاطلاق لجواز ان تكون الضرورية
بالغبر ممانعة عن فعلية الجانب الموافق (لكن صدق الاطلاق محال) لاستلزامه النتيجة
المحال وهو سلب الشئ عن نفسه لانه اذا جعلت صغرى الشكل الاول لايجابها والاصل
أن يجعل كبراه لكتبتها ينتج سلب الشئ عن نفسه مثلاً اذا صدق قولنا لاشئ من الحجر بانسان
بالضرورة يصدق قولنا لاشئ من الانسان مجبر بالضرورة والا يصدق نقيضه وهو

بعض الانسان حجر بالامكان وهو يستلزم كما عرفت بعض الانسان حجر بالاطلاق العام ويضم الى الاصل بان يكون شكلا أولا بحيث يجعل صغراه والاصل كبراه ويقال بعض الانسان حجر بالاطلاق العام ولا شئ من الحجر بانسان بالضرورة فينتج بعض الانسان ليس بانسان بالضرورة وهو محال لاستحالة سلب الشئ عن نفسه فاذا كان صدق الاطلاق محالا (فامكانه) أى صدق الاطلاق أيضا (محال) فان امكان المحال محال والا يلزم الانقلاب واذا كان امكان صدق الاطلاق محالا (فصدق الامكان) المستلزم لامكانه (محال) فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واذا استحال صدق الامكان ثبتت الضرورة لئلا يلزم ارتفاع التقيضين فانعكست الضرورية كنفسها وهو المطلوب • فان قلت لانسلم استلزام صدق الممكنة مع الاصل امكان صدق الفعلية معه لجواز أن لا يكون امكان وجود شئ مخالفا لوجود شئ آخر وجوده بالفعل معه يكون محالا مثلا قولنا زيد كاتب الآن يصدق معه زيد ليس بكاتب بالامكان ولا يصدق زيد ليس بكاتب بالفعل مع زيد كاتب الآن والا يلزم اجتماع التقيضين • قلت اذا كان المراد من الضرورة أعم فالضرورية صارت مساوية للدائمة واذا صدق سلب هذه الضرورة في الممكنة صارت في قوة الفعلية كما كانت الضرورية في قوة الدائمة فثبت الاستلزام بينهما بلا شبهة فتأمل (وعلى هذا) أى على البيان الذى فى الضرورية (ففس البيان فى المشروطة العامة لان نسبة الحينية الممكنة) التى هى تقيض المشروطة العامة (الى الحينية المطلقة كنسبة الممكنة العامة الى المطلقة العامة) يعنى كما ان الممكنة العامة تستلزم الحينية المطلقة العامة كذلك الحينية الممكنة تستلزم الحينية المطلقة فالبيان فى المشروطة العامة بأنه لو لم يكن يصدق فى عكسها المشروطة العامة يصدق تقيضها وهى الحينية الممكنة وصدقها يستلزم صدق الحينية المطلقة لكن صدق الحينية المطلقة محال وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فصدق الحينية الممكنة أيضا يكون محالا فاذا استحالت صار تقيضها وهى المشروطة العامة حقا فتصير المشروطة فى عكسها حقا وهو المطلوب مثلا قولنا بالضرورة أو بالدوام لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً ينعكس بالضرورة أو بالدوام الى لا شئ من الساكن بكاتب مادام ساكنا ولا يصدق تقيضه وهى الحينية الممكنة وهى قولنا بعض الساكن كاتب بالامكان حين هوساكن وصدقها يستلزم صدق الحينية المطلقة وهى قولنا بعض الساكن كاتب بالفعل حين هوساكن فنضمه مع الاصل بجعله صغرى والاصل كبرى للشكل الاول من القياس فيقال ان بعض الساكن كاتب بالفعل حين هوساكن ولا شئ من الكاتب بساكن بالضرورة مادام كاتباً فينتج بعض الساكن ليس بساكن بالضرورة حين هوساكن فامكان صدق الحينية المطلقة

محال فصدق الحينية الممكنة أيضا محال وإذا استحالت صدقت المشروطة وهو المطلوب (والمشهور) عند المنطقيين (أن الضرورية) المطلقة (تنعكس دائمة) مطلقة لا كنفسها (والمشروطة العامة) تنعكس (عرفية عامة) لا كنفسها (واستدل على انعكاس الضرورية دائمة بأننا إذا قدرنا) أي فرضنا (أن مركوب زيد) بالفعل (منحصري الفرس) يعني زيد يركب بالفعل على الفرس لا على غيره (مع إمكانه) أي إمكان الركوب (على الجمار) يعني يمكن أن يركب زيد على الجمار أيضا (يصدق) على هذا الفرض (لا شيء من مركوب زيد بجمار بالضرورة) معناه أن ما هو مركوب زيد بالفعل ليس بجمار إذ فرض ركوبه بالفعل على الفرس فكيف يكون جمارا (ولا يصدق العكس الضروري) نحو لا شيء من الجمار بمركوب زيد بالضرورة لصدق تقيضه وهو قولنا بعض مركوب زيد جمار بالإمكان وتصدق الدائمة نحو لا شيء من الجمار بمركوب زيد دائما ولا يخفى عليك أن المذهب المشهور مبناه على ما يحكم في القضايا بحسب ظاهر النظر مع قطع النظر عن الأصول الدقيقة والأفعلى التحقيق لا يصدق بعض الجمار مركوب زيد بالإمكان لأن الكلام في الضرورية بالمعنى الأعم فسلب المركوبية عن الجمار يكون لعملة وبالنظر إليها تتحقق الضرورية أيضا فيصدق لا شيء من الجمار بمركوب زيد بالضرورة (ويرد عليه) أي على المشهور من انعكاس الضرورية دائمة أو على هذا الدليل إذا قطع النظر عن المعنى الأعم ويكون المراد بالضرورة الضرورية الذاتية (أنه) أي الشأن (يلزم انفكاك الدوام عن الضرورية) أي يوجد الدوام ولا توجد الضرورية (في الكليات) أي في القضايا الكلية المبحوث عنها في العلوم فالمبحوث في العلوم الضرورية بالمعنى الأعم وهي مساوية للدوام فالولا انعكاس الضرورية كنعكسها بل إلى دائمة بدون ضرورة يلزم انفكاك الدوام عن الضرورية المبحوث عنها في العلوم إذ لا يبحث فيها عن الجزئيات والضرورة بالمعنى الأخص جزئية بالنسبة إلى المعنى الأعم فلا تكون مبحوثا عنها في العلوم ويرد عليه أن العلوم لا يبحث فيها عن الجزئيات الحقيقية لا مطلق الجزئيات والضرورة بالمعنى الأخص ليست من الجزئيات الحقيقية بل جزئية بالنسبة إلى المعنى الأعم فالمانع عن البحث عنها فيصير مبحوثا عنها فالأولى أن يراد بالكليات القواعد الكلية المستغرقة بجميع الجزئيات بحيث لا يخرج عنها شيء من الجزئيات وهذه هي المبحوث عنها في العلوم فالضرورة بالمعنى الأعم تصير مبحوثا عنها في العلوم لا بالمعنى الأخص فيثبت يلزم الانفكاك وقال البعض التقيد بالكليات إنما هو لعدم لزوم الانفكاك في الجزئيات لأن الانفكاك إنما يلزم بالانعكاس ولا تنعكس

السالبة الجزئية لا إلى الضرورية ولا إلى الدائمة حتى يلزم الاتفكاك فما أورد عليه من أن التقييد بالكليات تخصيص بلا مخصص ليس بشئ لأن التقييد ليس بالوجه الذي فهم المورد لكن يرد عليه أن الكلام المشهور في الضرورية بالمعنى الخاص ولا يستحيل الاتفكاك فيه فكانه فهم النزاع المعنوي فأورد ما أوردناه وانما النزاع اللفظي كما لا يخفى على المتأمل فافهم (ومن ههنا) أى من أجل الاختلاف في انعكاس الضرورية (اختلفوا) أى المنطقيون (في انعكاس الممكنين الموجبتين) أى الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (فنقول) منهم (بانعكاس الضرورية كنفسها) أى إلى الضرورية (يقول) هذا القائل (بانعكاسهما) أى بانعكاس الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (كذلك) أى كنفسهما فعنده عكس الممكنة الموجبة العامة ممكنة عامة موجبة والممكنة الخاصة الموجبة ممكنة خاصة موجبة لأن الممكنة تقيض الضرورية فلولا انعكاس الضرورية كنفسها لم تنعكس الممكنة كنفسها فان السالبتين الضروريتين إذا تلازمتا تلازمتا الممكنتان الموجبتان الجزئيتان البتة لكونهما تقيضيهما وتقيض المتساويين متساويان فاذا صدق كل انسان كاتب بالامكان صدق بعض الكاتب انسان بالامكان العام والا يصدق تقيضه وهو لا شئ من الكاتب بانسان بالضرورية وينعكس إلى لا شئ من الانسان بكاتب بالضرورية وهو يناقض الأصل المفروض الصدق فالتقيض باطل والعكس حق وهو المطلوب (ومن لا) أى من لا يقول بانعكاس الضرورية إلى الضرورية بل يقول بانعكاسها إلى الدائمة (فلا) أى فلا يقول بانعكاسهما كنفسهما اذ حينئذ لا يكون عكس تقيض العكس منافيا للأصل ليلزم بطلانه وصدق العكس لأن عكس تقيض العكس حينئذ يكون لا شئ من الانسان بكاتب بالدوام وهو لا يناقض كل انسان كاتب بالامكان واذا لم يكن عكس تقيض العكس منافيا للأصل المفروض الصدق كان حقا فالتقيض أيضا يكون حقا والعكس باطلا فلا يصدق في عكس الممكنة ممكنة فلا ينعكس كنفسها (ثم الاختلاف) أى الاختلاف الذي وقع في انعكاس الممكنتين (انما هو) أى ذلك الاختلاف (على رأى الشيخ) من أن اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بالفعل فيمكن أن يكون ما يصدق عليه الموضوع بالفعل يصدق عليه المحمول بالامكان ولا يلزم أن يكون ما يصدق عليه المحمول بالفعل يكون موضوعا بالامكان كما يظهر في المثال المذكور في استدلال انعكاس الضرورية دائمة على المشهور أن بعض الحجار مر كوب زيد بالامكان ولا يصدق بعض

مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان لان هذا البعض منحصر في الفرس بناء على الفرض المذكور والفرس لا يمكن كونه حمارا فالممكنة لا تنعكس كنفسها هذا مذهب المتأخرين وأما القدماء القائلون بانعكاسهما كنفسهما فاستدلوا بوجوه ثلاثة الخلف والعكس والافتراض وأجاب المتأخرون عن أدلة القدماء بان الاول والثالث موقوفان على انتاج الصغرى الممكنة في الشكل الاول والثالث وهو ممنوع والثاني موقوف على انعكاس الضرورية كنفسها (وأما على مذهب الفارابي) من اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بالامكان (فتفقون) أى المتأخرون والقدماء كلهم متفقون (على انعكاسهما) أى الممكنتين (كنفسهما) أى الى الممكنتين لعدم تحصيل معنى الاختلاف اذا لامكان في الطرفين وفي المثال الذى ذكر سابقا لا يصدق الاصل على مذهب الفارابي لان قولنا لاشئ من مركوب زيد بالامكان حمارا بالامكان غير صادق كما لا يخفى (وهنا) أى فى انعكاس الدائمة السالبة كنفسها (شك الرازى) أى للامام فخر الدين الرازى (فى الملخص) الذى صنفه (وهو) أى الشك ان الكتابة (ممكنة للانسان) وليست ضرورية لفرد منه فى وقت ما لان سببها ممكن لصدق قولنا لاشئ من الانسان يكتب بالامكان فى وقت ما ولا معنى لامكان السلب الا عدم ضرورة الايجاب واذا لم يكن ايجاب الكتابة ضروريا بصارت ممكنة (والممكن) أى ما هو ممكن (ممكنا دائما) أى فى جميع الاوقات (والا) أى وان لم يكن الممكن ممكنا دائما (لزم الانقلاب) من الامكان الذاتى الى الوجوب أو الامتناع الذاتى (فالسلب الدائم ممكن) بناء على استلزام دوام الامكان امكان الدوام (فلو وقع) امكان السلب الدائم (مع الانعكاس) يصدق (لاشئ من الكاتب بانسان دائما) فى عكس قولنا لاشئ من الانسان يكتب دائما (وهذا) أى يصدق لاشئ من الكاتب بانسان دائما (محال) لصدق تقيضه وهو بعض الكاتب انسان بالفعل (ولم يلزم هذا) المحال (من فرض الممكن) أى من فرض وقوع الممكن (والا) أى وان لزم المحال من فرض وقوعه (لم يكن) الممكن (ممكنا) اذا الممكن ما لم يلزم من فرض وقوعه محال (فهو) أى المحال (يلزم من الانعكاس) فيكون العكس باطلا والا اصل حقا هذا خلف حاصل الشك ان السالبة الدائمة لا تنعكس كنفسها والا يلزم المحال فان الكتابة ممكنة للانسان غير ضرورية لفرد منه فى وقت فسلبها ممكن اذ لاشئ لا مكان السلب الا عدم ضرورة الايجاب فصدق قولنا لاشئ من الانسان يكتب بالامكان وكل ممكن ممكن دائما فى جميع الاوقات لانه ان لم يكن ممكنا على

الدوام في جميع الاوقات بل في بعضها فلا يخلو اما ان يكون ما سوى ذلك البعض الوجوب أو الامتناع وعلى الاول يلزم انقلاب الامكان الى الوجوب وعلى الثاني انقلابه الى الامتناع وكل منهما باطل بالضرورة فيثبت ان الممكن ممكن دائما وسلب الكناية ممكن فيكون ممكنا دائما وامكان الدوام ودوام الامكان متلازمان فاذا دام امكان السلب أمكن دوام السلب فالسلب الدائم صار ممكنا بناء على هذا التلازم فيمكن ان يصدق لاشي من الانسان بكاتب دائما فلو وقع امكان السلب الدائم لوقع مع وقوع الانعكاس فان صدق الاصل يستلزم صدق العكس وقد ثبت صدق قولنا لاشي من الانسان بكاتب دائما فيصدق عكسه وهو لاشي من الكاتب بانسان دائما وهذا محال ضرورة صدق بعض الكاتب انسان بالفعل وهو نقيضه وصدق أحد النقيضين يستلزم استحالة الآخر والا يلزم اجتماع النقيضين وهذا المحال لم يلزم من فرض وقوع الممكن فان الممكن لا يلزم منه المحال وقد فرض امكان السلب الدائم فلا يلزم منه المحال فلم يلزم المحال الا من فرض وقوع الانعكاس فصار محالا فالاصل ههنا صادق والعكس باطل وهو خلاف ما تقرر وبهذا التقرير اندفع المنع بانه يجوز ان يكون المحال من كون الواقع دائما لا من وقوع الامكان فان الدوام صفة الامكان لا غير فاذا وقع بجوزان لا يكون دائما وجه الدفع ظاهر اذا المصنف رحمه الله تعالى مبني هذا الشك على استلزام دوام الامكان امكان الدوام فلا مساع لقوله اذا وقع بجوزان لا يكون دائما اذ هو يبطل التلازم ومبني الشك عليه فافهم (وحله) أي حل هذا الشك (انه) أي الشأن (لا يلزم من دوام الامكان امكان الدوام) فاذا لم يكن التلازم بينهما لم يلزم المحذور اذ كان مبناه على هذا كما عرفت في تقريره حاصل الحل ان دوام الامكان لا يلزم منه امكان الدوام فقول الشاك فالسلب الدائم ممكن غير مسلم واثباته الانقلاب المستحيل عند عدم التسليم في حيز البطلان اذا استحالة الانقلاب تستدعي دوام الامكان لا امكان الدوام ليقال ان السلب الدائم ممكن اذ يجوز ان يكون سلب الكتابة في بعض الاوقات ضروريا وفي بعضها ممكنا وامكان السلب في هذا الوقت يكون دائما فانه يصدق في جميع الاوقات ان سلبها في هذا الوقت المعين ممكن فدوام الامكان عبارة عن تحقق امكان الشئ في جميع الازمنة ودوام الشئ عبارة عن تحققه في جميع الازمنة ولا يجوز من تحقق الاول تحقق الثاني اذ يجوز ان يصدق في جميع الازمنة ان الشئ لا يابى عن نفس الوجود ومطلق التقرر ولا يتحقق في جميع الازمنة كما يظهر من التأيد بقوله (ألا ترى) أي المخاطب الى الامور الغير القارة أي الامور التي لا تجتمع أجزائها في آن واحد كالحركة وما يحذو

حذوها كالزمان (فان امكانها) أى امكان تلك الامور الغير القارة (دائمة) بان يقال
 فى جميع الاوقات انها ممكنة (ودوامها) أى دوام تلك الامور بان يقال وجودها دائمة
 (غير ممكن) والالم تكن غير قارة ونبه عليه بالاستفهام الانكارى فقال (هل الشك)
 على صيغة المجهول أو المعلوم بحذف الفاعل أى يشك بمعنى انه لا ينبغي الشك لاحد (فى)
 ان بقاء الحركة محال لذاتها) ولا شك فى استحالة بقاء الحركة وعدم اجتماع أجزائها فى آن
 واحد فامكانها دائمة ودوامها غير ممكن بمعنى انه يصدق انها موجودة فى جميع الازمنة لا متنازع
 بقاءها بدهة ولا يشك أحد فى ان بقاءها محال لذاتها وامكانها دائمة والالزم الانقلاب فيتخلف
 دوام الامكان عن امكان الدوام فعلم انه لا تلازم بينهما وقد يجاب عن هذا الشك بانه ان
 أريد بامكان سلب الكتابة سلب الضرورة الذاتية بمعنى ان ثبوت الكتابة ليس بضرورى
 للانسان بالذات فامكان سلبها مسلم ودوام هذا الامكان مستلزم لامكان الدوام وأما انه لا بد
 ان لا يلزم من فرض وقوعه محال فغير مسلم اذ الممكن الذاتى قد يلزم منه المحال كعدم العقل
 الاول فانه ممكن ذاتى يستلزم عدم الواجب وهو محال بالذات وان أريد بالامكان سلب
 الضرورة المطلقة أعم من ان يكون ذاتيا أو غيره فامكان سلب الكتابة عن جميع افراد الانسان
 بهذا المعنى غير مسلم اذ يجوز ان تكون الكتابة المتحققة فى بعض الافراد ضرورية بالغير
 اذ لا بد لها من علة فتكون ضرورية لها فلا يكون السلب ممكنا واذا لم يتم مقدمة من مقدمات
 الشك اندفع الشك اذ بطلان مبنى الشئ يستلزم بطلانه فتأمل (ومن ههنا) أى من أجل ان
 دوام الامكان لا يستلزم امكان الدوام (يستبين) أى يظهر (ان أزلية الامكان) بمعنى
 انه ممكن من الازل وجوده (وامكان الازلية) أى الممكن وجوده فى الازل (لا يتلازمان)
 أى ليس بينهما تلازم بحيث يستلزم أحدهما الآخر وذلك لانا اذا قلنا مكانه أزلى أى ثابت فى
 الازل كان الازل طرفا للامكان فيكون معناه ان ذلك الشئ متصف بالامكان اتصافا
 مستقرا غير مسبوق بعدم الاتصاف واذا قلنا أزلية ممكنة كان الازل طرفا لوجوده فصار
 معناه ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم
 الثانى لجواز ان يمكن وجود الشئ فى الجملة امكانا مستقرا ولا يكون وجوده على وجه
 الاستقرار ممكنا أصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل المتنعات دون
 الممكنات لان المتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه ما من الوجوه وههنا ليس كذلك وهذا تعريض
 على السيد السند القائل باستلزام أزلية الامكان امكان الازلية واستدل عليه فى شرح المواقف
 بان امكانه اذا كان مستقرا أزلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من أجزاء

الازل فيكون عدم منعه أمرا مستقرا في جميع تلك الأجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه في كل منها معا هو إمكان اتصافه بالوجود المستقر في جميع أجزاء الازل بالنظر الى ذاته فإزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية واستلزام إمكان الأزلية لإزلية الإمكان ظاهر فينهما تلازم وردهذا الاستدلال بأن قوله في شيء من أجزاء الازل في قوله لم يكن هو مانعا من قبول الوجود اما متعلق بقوله مانعا أو بقوله بالوجود فعلى التقدير الأول هو بعينه أزلية الإمكان ليس سواء وعلى التقدير الثاني هو أول المسئلة والتزاع فيه فن قال بعدم التلازم بينهما فكيف يسامه فهو مصادرة على المطلوب وقد يمنع قوله لا بدلا فقط بل ومعا أيضا ويانه ان القول بانه اذا كان مستقرا في الازل لم يكن هو مانعا من قبول الوجود في شيء من أجزاء الازل ان أريد ههنا الاستقرار أى عدم المنع من الوجود مستقرا في جميع أجزاء الازل فهي ممنوعة بجواز ان يمكن له الوجود فيما لا يزال في الازل وان أريد منها أعم من استقرار الوجود بان يزيل الوجود فهي مسامة لكن لزوم المطلوب ممنوع فانه استقرار عدم منعه من الوجود في جميع أجزاء الازل وهو غير لازم واللازم أعم منه فافهم فانه دقيق وقد ينتقض بأجزائه في استلزام بقاء الإمكان لإمكان البقاء واستلزام زمانية الإمكان لإمكان الزمانية فيلزم إمكان بقاء الحركة والزمان وإمكان وجود ما هو الى الوجود في الزمان بل في الأزمنة الغير المنتهية فحاصل الكلام ان إمكان الوجود من حيث هو نفس التقرر لا يستلزم إمكان الوجود المخصوص الذي هو الوجود الازل من حيث هو أزل ضرورة عدم استلزام إمكان العام لإمكان الخاص لجواز ان يكون وجود الشيء ممتنعا في الازل مع ثبوت مكانه فيه (هذا) أى خذوا فلفظها اسم فعل وذا اسم إشارة ويحتمل أن يكون الفعل محذوفا والهاء للتنبيه دخلت على اسم الإشارة وهو مفعوله (والخاصتان) أى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة السالبتان (ينعكسان الى عامتين) أى المشروطة العامة والعرفية العامة لا مطلقا بل الى المقيدتين مع اللادوام (في البعض) وأما انعكاسهما الى العامتين فلان العامتين لازمتان للاعم منهما وهو المشروطة العامة والعرفية العامة فانهما ينعكسان الى نفسيهما ولازم الاعم لازم الاخص فيكونان لازمتين للخاصتين أيضا فينعكسان الى عامتين وأما تنقيدهما باللاودام في البعض (لان اللادوام الاصل) موجبة مطلقة لكون الاصل سالبة مقيدة به واللاودام يخالف في الكيف لما هو مقيد به فيكون موجبة مطلقة كلية لكونه إشارة الى مطلقة عامة (وهي) أى الموجبة المطلقة (انما تنعكس الى موجبة

جزئية مطلقة) والجزئية لازمة للدوام الاصلى وهو لكونه جزءاً من المركبة لازم لها ولازم اللازم لازم مثلاً قولنا اذا صدق لاشئ من الكاتب ساكن الاصابع مادام كاتباً لا دائماً أى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهى تنعكس الى قولنا لاشئ من ساكن الاصابع بكاتب مادام ساكن الاصابع لا دائماً فى البعض أى بعض ساكن الاصابع كاتب بالفعل ولا يصدق كلية لصدق بعض الساكن كالارض ليس بكاتب دائماً وأشار المصنف رحمه الله تعالى الى عدم انعكاسها الى كلية بقوله (ولو تدبرت) أى تأملت حق التأمل (فى قولنا لاشئ من الكاتب ساكن) وحذف قيد الاصابع يظهر النقص (مادام كاتباً لا دائماً) أى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل (تيقنت) أى علمت علماً يقينياً لا شبهة فيه (انهما) أى الخاصتان (لا تنعكسان) كنفسهما أى الى العامتين مع قيد الدوام فى الكل فانه يكذب العكس الكلى فى المثال المذكور وهو قولنا لاشئ من الساكن بكاتب مادام ساكن لا دائماً أى كل ساكن كاتب بالفعل لان أحد جزئيه وهى المطلقة العامة الكلية كاذبة لصدق تقيضها وهو بعض الساكن ليس بكاتب دائماً وهو الارض فقيد بالدوام فى البعض لصدق العكس كما عرفت (ولا عكس للبواقى) قال فى الحاشية وهى العرفية المطلقة والمنتشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط والوقية والمنتشرة والوجودية اللازمة والممكنة الخاصة من المركبات انتهى (فان أخصها) أى أخص البواقى (الوقية) فانها يتحقق فيها جميع القضايا المذكورة من غير عكس (وهى لا تنعكس) أى الوقية (الى الممكنة) العامة يعنى الى الاعم من القضايا فكيف تنعكس الى الاخص فان صدق الاخص فى عكسها بدون الاعم يستلزم وجود الاخص بدونها فلم يبق الخاص خاصاً ولا العام عاماً فاذا لم يكن الاعم لازماً صادقاً فى عكسه لم يكن الاخص لازماً بالبتة فاما لم تنعكس الوقية الى الممكنة لم تنعكس الى قضية أصلاً وعدم انعكاس الوقية يوجب عدم انعكاس الثمانية الباقية فان عدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم وبين المصنف رحمه الله تعالى عدم انعكاس الوقية بقوله (لصدق قولنا لاشئ من القمر بمنخسف بالتوقيت) أى فى وقت معين وهو وقت التريع عند عدم حيلولة الارض بينه وبين الشمس (لا دائماً) أى كل قمر منخسف بالفعل (مع كذب) عكسه (وهو بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان) لصدق تقيضه وهو كل منخسف قمر بالضرورة فاذا لم يكن الاعم الذى هو الممكنة لازماً لم يكن الاخص منها لازماً بالبتة فلا يصدق فى عكسه قضية أصلاً ولما فرغ المصنف رحمه الله

تعالى من بيان عكوس السوالب الكلية شرع في بيان عكوس السوالب الجزئية فقال (ومن السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصةتان) المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة الجزئيتان دون غيرها (فانهما) أى الخاصتان (تنعكسان كنفسهما) أى يكون عكس الخاصتين خاصين (لان الوصفين) أى وصف الموضوع ووصف المحمول (متنافيان في ذات واحدة بحكم الجزء الاول) من الاصل وهو مثلاً قولنا بعض الكاتب ليس بساكن مادام كاتباً اذ معناه سلب المحمول عن ذات الموضوع مادامت متصفة بوصف الموضوع فيحكم ان الوصفين لا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة (وقد اجتمعا) أى الوصفان (فيها) أى في تلك الذات الواحدة (بحكم الجزء الثانى) من الاصل هو مثلاً قولنا بعض الكاتب ساكن بالفعل اذ معناه ان ذات الموضوع متصفة بوصف المحمول بالفعل (فتلك الذات) أى ذات الموضوع (لما لم تكن ب) أى لم يصدق عليها المحمول (مادام ج) أى مادام اتصافها بوصف الموضوع (لاتكون) تلك الذات (ج) بحيث يصدق عليه مفهوم الموضوع (مادام ب) أى مادام اتصافها بوصف المحمول هذا هو العكس (وهو المطلوب) حاصله ان المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة السالبتين الجزئيتين تنعكسان الى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة كذلك لا غير فانه اذا صدق قولنا بعض الكاتب ليس بساكن الاصابع مادام كاتباً بالضرورة أو بالادوام لا دائماً أى بعض الكاتب ساكن بالفعل يصدق في عكسه بعض الساكن ليس بكاتب مادام ساكناً لا دائماً أى بعض الساكن كاتب بالفعل لان ذات الكاتب التى تفرضه ضاحكا وغيره مثلاً متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة ولم تكن بوصف المحمول وهو السكون فالوصفان متنافيان لا يجتمعان في تلك الذات بحكم الجزء الاول من الاصل وهو المشروطة العامة والعرفية العامة فانهما سالتان ويحكم فيهما بسلب أحدهما عن الآخر مادام الوصف فكيف يجتمعان في ذات واحدة وقد اجتمعا فيهما بحكم الجزء الثانى وهو اللادوام من الاصل لانه موجبة مطلقة يحكم فيهما باجتماع أحدهما مع الآخر بالفعل فالذات المتحقق فيهما الوصفان هو ذات الكاتب الذى تفرضه ضاحكاً لما تكن متصفة بوصف المحمول وهو سكون الاصابع مادام اتصافها بوصف الكتابة كما هو مفهوم الاصل مع ضم اللادوام لا تكون متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة مادام اتصافها بوصف المحمول وهو سكون الاصابع وهو المطلوب المفهوم من العكس مع ضم اللادوام اللازم للادوام الاصلى . فان قلت ان الدليل الذى يثبت به انعكاس الخاصتين يجرى في اثبات انعكاس العامتين أيضاً

في العكس من السوالب الجزئية العامتان أيضا فكيف يصح قوله ومن السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصتان بيان جريانه ان الوصفين مثلا في قولنا بعض الكاتب ليس بساكن مادام كاتب متنافيان فما هو ساكن ليس بكاتب والا لكان كاتباً في بعض أوقات كونه ساكناً فقد اجتمع الوصفان في ذات واحدة وقد كانا متنافيين هذا خلف فثبت ان بعض الساكن ليس بكاتب مادام ساكناً . قلت ان الانعكاس انما يلزم اذا كانت ذاتهما واحدة ومتصادقة وفي العامتين ليس كذلك اذ من الجائز ان يكون الذاتان متغايرتين كما في قولنا الحيوان ليس بانسان مادام حيوانا فان وصفي الحيوانية والانسانية متنافيان في الذات بعض الحيوان كالفرس مثلا ولا يلزم منه تنافيهما في ذات الانسان لصدق قولنا بالضرورة كل انسان حيوان بخلاف الخاصتين فان اتحاد ذات الموضوع والمحمول فيهما واجب بحكم اللادوام فيلزم العكس كما عرفت وأما عدم انعكاس ما سوى الخاصتين من المركبات فلان أخصها الوقتية وهي لا تنعكس الى الممكنة كما عرفت فلا تنعكس باقيةا اذ عدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم لما مر وأما من البسائط فلان أخصها الضرورية المطلقة وهي لا تنعكس فانه يصدق قولنا بعض الحيوان ليس بانسان بالضرورة مع كذب قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان العام واذ لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم ولما فرغ من بيان انعكاس السوالب شرع في بيان انعكاس الموجبات فقال (ومن الموجبات) أى من القضايا الموجبة سواء كانت كلية أو جزئية (تنعكس الوجوديتان) أى الوجودية اللا ضرورية والوجودية اللادائمة (والوقتيتان) أى الوقتية والمنتشرة من المركبات (والمطلقة العامة) من البسائط (مطلقة عامة) أى يكون عكس جميع هذه القضايا مطلقة عامة فانه اذا صدق بعض الانسان كاتب بالفعل لا دائماً أولاً بالضرورة أو في وقت معين أو في وقت ما لا دائماً أو بالفعل فيصدق عكسه بعض الكاتب انسان بالفعل وهو المطلوب واستدل عليه (بالخلف) بان يقال لو لم يصدق بعض الكاتب انسان بالفعل في عكس هذه القضايا المذكورة يصدق تقيضه وهو لا شئ من الكاتب بانسان دائماً ونضم هذا التقيض الى الاصل بان نجعل الكلية كبرى الشكل الاول والاصل لا يجابه صغراه فقلنا بعض الانسان كاتب ولا شئ من الكاتب بانسان فينتج بعض الانسان ليس بانسان دائماً هذا خلف وما يلزم منه الخلف وهو التقيض يكون باطلا فاذا صار تقيض العكس باطلا يكون العكس حقا (وبالاقتراض) أى قد يستدل على العكس

بالافتراض (وهو) أى الافتراض (ان يفرض ذات الموضوع شيئا ويحمل عليه)
 أى على هذا الشئ (ووصف الموضوع) ويجعل قضية (ووصف المحمول)
 ويجعل قضية أخرى (فنقول تفرض ج) الموضوع (الذى هو ب) فى قولنا كل ج ب
 (د) أى نسميه (د) فدب صادق اذ ج ب فرض صدقه وفيه ب محمول على ج و يفرض
 ج د فكان عينه وكان ج ب فيكون ما هو عينه وهو دب البتة (و) بصدق (دج) لصدق
 الوصف العنوانى للموضوع عليه بالفعل فصل الشكل الثالث من القياس وهو كل دب
 وكل دج (فبعض ب ج بالفعل) أى نتيجة (من الشكل الثالث) لا يقال ان انتاج
 الشكل الثالث موقوف على عكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول واذا كانت اثبات
 العكس بالشكل الثالث وكان موقوفا على انتاجه فصارد دورا فكيف يثبت بالافتراض
 المستلزم للدور . لانا نقول نبين على هذا التقدير انتاج الشكل الثالث بطريق آخر لئلا يلزم
 الدور وقد يقال فى الجواب ان عادة القوم وان جرت فى ترتيب الافتراض على هيئة الشكل
 الثالث لكن لا قياس ههنا من الشكل الثالث لا تنفاه الحد الاوسط اذ ليس وصف ثالث
 يكون وسطا اذا الشئ المفروض هو اعتبار ذات الموضوع غير معنون لوصف الموضوع
 لانه يحمل هذا الوصف على الذات ولا يلزم حمل الشئ على نفسه؛ ويقال ليس المقصود
 اثبات المطلوب بالافتراض على هذه الهيئة بل المراد اثبات المطلوب بهذا المنهج وهو ان
 الوصفين اذا اجتمعا فى ذات واحدة يحمل أحدهما على الآخر فالمعتبر بالمحمول يثبت
 له الموضوع وهذا هو المطلوب (وبالعكس) أى يستدل على العكس بالعكس
 (وهو) أى الاستدلال بالعكس ان يعكس نقيض العكس وهو السالبة الدائمة كقولنا
 لا شئ من ب ج دائما فى المثال المفروض ليرتد العكس (الى ما ينافى الاصل) أى ما
 ينافى أصل القضية سواء كان مناقضه أو ضده وهو لا شئ من ج ب دائما فانه ينافى الاصل
 وضده ان كان كلياً نحو كل ج ب ونقيضه ان كان جزئياً نحو بعض ب ج فلذا أورد
 لفظ المنافى دون المناقض فافهم . فان قلت قد يثبت بالاستدلال لزوم المطلقة فى عكس
 هذه الموجهات ولا يثبت به كونها عكسا لهما اذا العكس يكون أخص لازم ولا يعلم كون
 المطلقة العامة أخص لازم لهما ما لم يعلم نقي لزوم الزائد على الاطلاق وهو بعد غير معلوم
 . قلت نعم عدم لزوم الزائد بان الوقتية الكلية أخص القضايا بالذات كورة وهى لا تنعكس
 الى الاخص من المطلقة كالخينية لجواز تنافى وصف الموضوع والمحمول فلا يصدق
 وصف الموضوع على ذات المحمول حين اتصافه بوصف المحمول مثلاً يصدق كل منخسف

مضى، بالتوقيت لا دائما ويكذب بعض المضى، منخسف حين هو مضى، وعدم انعكاس
الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم لا يقال انه حيث تدبى بالمشال المفر وض انعكاس المطلقة
فقط ولا يظهر حال البواقى مع ان كلامهما يتعكس الى المطلقة . لاننا نقول المطلقة أعم
منها وانعكاس الاعم مستلزم لا انعكاس الاخص فحال عكس البواقى يعلم بما فلا حاجة الى
بيانها من الموجبات (وينعكس الدائمات) أى الضرورية الموجبة الدائمة الموجبة
(والعامتات) أى المشروطة العامة الموجبة والعرفية العامة الموجبة (حينية مطلقة)
أى يكون عكس هذه القضايا الأربعة حينية مطلقة (بالوجوه المذكورة) أى بالخلف
والافتراض والعكس أما انعكاس الدائمات الموجبتين الى حينية مطلقة موجبة جزئية
بالخلف بانه اذا لم تصدق الحينية المطلقة الموجبة الجزئية يصدق تقيضها معها وهو السالبة
الكلية العرفية العامة واذا ضم الى الاصل وينتج سلب الشئ عن نفسه نحو قولنا كل انسان
حيوان أو بعضه حيوان بالضرورة أو بالادوام فان لم يصدق عكسه وهو بعض الحيوان
انسان بالفعل حين هو حيوان لصدق تقيضه وهو لا شئ من الحيوان بانسان دائما مادام
حيوانا ونضمه مع الاصل وهو بعض الانسان حيوان ونقول بعض الانسان حيوان ولا
شئ من الحيوان بانسان ينتج لا شئ من الانسان أو ليس بعضه بانسان دائما مادام انسانا
وهذا هو سلب الشئ عن نفسه وكذا حال انعكاس العامتتين الى حينية مطلقة والافتراض
والعكس ههنا مثل ما عرفت سابقا (و) تنعكس (الخاصتان) أى المشروطة الخاصة
الموجبة والعرفية الخاصة الموجبة (حينية لا دائمة) أى تنعكس حينية مقيدة بالادوام
الذاتى (أما) لزوم (الحينية فلا تها لزمة للعامتتين ولازم العام) وهو ههنا العامتات والحينية
لازمة لهما كما عرفت (لازم للخاص) وهو ههنا الخاصتان فتكون الحينية لازمة لهما أيضا
فصار عكسهما حينية (وأما) لزوم (الادوام) فى العكس (فلولا) أى لولا ذلك
اللزوم (لدام العنوان) أى عنوان الموضوع أعنى ج (فدام المحمول) أعنى ب فى
الاصل بناء على استلزام دوام المشروط دوام الشرط فدام الباء لدوام الجيم (وقد
فرض) المحمول فى الاصل وهوب لا دائما هذا خلف) فيصدق بعض ب ج حين هوب
لا دائما وهو المطلوب حاصله ان الادوام لو لم يصدق لصدق الدوام مثلا البعض الذى
هـ ج حين هوب ايس ج بالاطلاق صادق والا لصدق انه ج دائما فيكون ب دائما الدوام
الباء بدوام الجيم وقد فرض فى الاصل ان ج ب لا دائما هذا خلف فيصدق الادوام وهو
المطلوب

﴿ فصل ﴾ (عكس النقيض تبديل تقيضي الطرفين) أى تقيض الموضوع وتقيض المحمول فى الجملة وتقيض المقدم وتقيض التالى فى الشرطية وإطلاقه أيضا على معنيين المصدرى والقضية الحاصلة بعد التبديل كإطلاق العكس المستوى عليهما والمراد من تبديل تقيضى الطرفين أن يؤخذ تقيضا هما لهما ويجعل تقيض الثانى جزءاً أولاً وتقيض الاول جزءاً ثانياً (مع بقاء الصدق) أى لو فرض الأصل صادقاً يلزم منه صدق العكس لأنه لا بد من صدق الأصل (و) بقاء (الكيف) أى الإيجاب والسلب بمعنى أنه لو كان الأصل موجبا كان العكس موجبا ولو كان سالبا كان سالبا هذا عند المتقدمين (وأما عند المتأخرين) من المنطقيين فغنى عكس التقيض (جعل تقيض الجزء الثانى) من الأصل سواء كان محمولا أو تاليا جزءاً (أولاً) من العكس بأن يكون موضوعاً أو مقدماً له (و) يجعل (عين) الجزء (الاول) من الأصل لا تقيضه سواء كان موضوعاً أو مقدماً جزءاً (ثانياً) من العكس بأن يكون محمولا أو تالياً له (مع مخالفة الكيف) أى الإيجاب والسلب يعنى لو كان الأصل موجبا كان العكس سالبا ولو كان الأصل سالبا كان العكس موجبا (مع محافظة الصدق) أى لو فرض صدق الأصل يلزم منه صدق العكس لأنهما صادقان فى الواقع هذا اصطلاح المتأخرين باعتبار المعنى المصدرى وقد يطلق على القضية التى هى أخص القضية اللازمة للأصل مع المخالفة فى الكيف والموافقة فى الصدق ووجه تسمية هذا العكس بعكس النقيض على اصطلاح المتقدمين لأخذ تقيضى الطرفين وعكسهما وأما على اصطلاح المتأخرين فبالنظر إلى الجزء الثانى من الأصل لأنه أخذ تقيضه وعكس بأن يجعله جزءاً أولاً لا بالنظر إلى الجزء الثانى من الأصل لأنه وان عكس لكن لا يوجد تقيضه وقال فى بعض الشروح وجه عدول المتأخرين عن مذهب القدماء مع كونه أسهل أن المتأخرين زعموا أن أدلة القدماء على بيان عكوس الموجبات والسوالب بهذا العكس غير نامة لورود المنع والنقض أما الاول فلأنه إذا صدق قولنا كل انسان حيوان صادق قولنا كلما ليس بحيوان ليس بانسان والا يصدق تقيضه وهو بعض ما ليس بحيوان انسان وينعكس إلى قولنا بعض الانسان ليس بحيوان وهذا يناقض الأصل لأنه كان كل انسان حيوان وإذا ضم عكس النقيض إليه بان يقال كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان ينتج بعض الحيوان ليس بحيوان فيلزم سلب الشئ عن نفسه وهو محال فيرد عليه المنع بأننا لا نسلم أنه لو لم يصدق كلما ليس بحيوان ليس بانسان لصدق بعض ما ليس بحيوان انسان بل تصدق فى تقيضه السالبة الجزئية وهى قولنا ليس كلما ليس بحيوان ليس بانسان وهو أعم من قولنا بعض ما ليس بحيوان انسان

اذا السالبة أعم من الموجبة لأنها قد تصدق بعدم الموضوع وصدق الاعم لا يستلزم صدق
الاخص فلا يلزم صدق بعض ما ليس بحيوان انسان حتى يلزم المحال فلا يلزم صدق العكس
لا مكان صدق تقيضه وهي السالبة الجزئية وأما الثاني فلان العكس بالمعنى الذى ذكره
القدماء ليس بصادق فى القضايا الموجبات التى محمولاتها من المفهومات الشاملة كالشئ
والامكان والسوالب التى موضوعاتها من نقائص تلك المفهومات الشاملة وليست محمولاتها
منها محمولاتها كل انسان شئ ولا شئ من الاشئ بانسان صادق مع ان العكس بالمعنى الذى
ذكره القدماء كاذب وهو قولنا كلما ليس بشئ ليس بانسان صادق وكما ليس بانسان شئ
هذا فى الحملات وأما الشرطيات فلانه يمنع قولهم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم اذ من الجائز
ان يكون اللازم محالا فيجوز ان يستلزم المحال محالا آخر وهو عدم لزوم انتفاء الملزوم والجواب
عنهما من جانب المتقدمين ان الاحكام مخصوصة بما سوى الامور الشاملة ونقائضها والتعميم
انما هو بقدر الطاقة البشرية فان النقيض يؤخذ سلبيا لا عدوليا فصار سالبة الطرفين فينشأ
سلبا يستلزم الايجاب وهى تصدق بدون وجود الموضوع فلو كان سلبها أيضا يصدق بدون
يلزم اجتماع النقيضين لان الايجاب الذى يستلزمه نقيض الوجود بخلاف العدول فانه يصدق
بوجود الموضوع فسلبه يصدق بدون ذلك لا تستلزم الموجبة الجزئية والبدئية تحكم باستلزام
انتفاء اللازم انتفاء الملزوم (والمعتبر فى العلوم) الحكمية والقياسات (هو) المعنى
(الاول وهو) مصطلح القدماء لانه أقرب الى الذهن وأسهل (وحكمكم) القضايا
(والموجبات ههنا) أى فى عكس النقيض (حكم) القضايا (السوالب فى) العكس
(المستقيم) والمستوى فعكس نقيض الموجبة الكلية موجبة كلية ولا تنعكس الموجبة
الجزئية أصلا كما يكون انعكس المستقيم للسالبة كلية ولا تنعكس السالبة الجزئية أصلا
وكذلك تنعكس الدائمتان الموجبتان السكيتان دائمة والعامتان عرفية عامة والخاصتان
عرفية لا دائمة فى البعض على المشهور وعلى ما قاله المصنف رحمه الله تعالى الاربعة الاولى
تنعكس كنفسها ولا تنعكس البواقى وكذا الحال فى الشرطيات (وبالعكس) أى حكم
السوالب فى عكس النقيض حكم الموجبات فى العكس المستقيم فالسالبة سواء كانت كلية أو
جزئية تنعكس سالبة جزئية وكذلك تنعكس الدائمتان والعامتان بهذا العكس أجنبية
مطلقة جزئية والخاصتان حينية لا دائمة جزئية والوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة
مطلقة عامة جزئية (والبيان) أى الدليل فى عكس النقيض (ما هو البيان) أى الدليل
فى العكس المستوى تفصيله لا يليق بهذا المختصر فعليك بالتذكر بما فى العكس المستوى أو

الرجوع الى الكتب المطولة المصنفة في هذا العلم (وههنا) أى فى عكس النقيض باعتبار
اللزوم (شك من وجهين الاول ان قولنا كل لاجتماع النقيضين لاشريك البارى صادق
مع ان عكسه) أى عكس النقيض بهذا القول (وهو كل شريك البارى اجتماع النقيضين
كاذب) حاصله ان لزوم عكس النقيض يقتضى عدم التخلف فى مادة من المواد مع انه
يتخلف فى بعض المواد فان كل لاجتماع النقيضين لاشريك البارى صادق وعكسه كل
شريك البارى اجتماع النقيضين كاذب لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع وهو ليس
بوجود ولو قطع النظر عن هذا الاقتضاء لا يجوز العقل ثبوت المحمول لذات الموضوع
ههنا لعدم المناسبة بينهما بل يجزم بعدم الثبوت واذا تخلف عكس النقيض عن الاصل فى
هذه المادة فلم يلزم فى كل مادة فانتقض به لزوم عكس النقيض له (ولك أن تلزم صدقه)
أى صدق العكس فى هذه الصورة (حقيقة) حاصله انه لا لزوم بين الاصل والعكس
فى انه لو صدق أحدهما خارجية لصدق الآخر كذلك فلا مضايقة فى كون الاصل
خارجية والعكس حقيقية فيلزم صدق العكس ههنا حقيقة بمعنى انه لو وجد شريك البارى
ويكون متصفا بهذا الوصف يثبت له اجتماع النقيضين لان المحال يستلزم محالا آخر
(فافهم) لعله اشارة الى الاستلزام بين المحالين الذين ليس بينهما علاقة أصلا ويأبى العقل السليم
عن التصادق بين المتنعات من غير علاقة أصلا او اشارة الى انه لا بد من الموافقة بين العكس
والاصل فى الافراد أو الى ما هو المشهور من اعتبار امكان الافراد فى موضوع الحقيقة
والحق الجواب بالتخصيص فافهم (ومن ههنا) أى من ذلك الالتزام (أمكن لك الالتزام
تصادق المتنعات كلها) بان يحمل أحدهما على الآخر وبالعكس فاذا رفع محال اذا
جعل موضوعا لرفع محال آخر تحصل قضية موجبة صادقة فيكون عكس نقيضها صادقا
أيضا فالمتنعات كلها مصادقة (فكان الامتناع عدم واحد) لا تكثرفيه أصلا ولا تمايز
فى العدميات من حيث العدمية وهذا الكلام بحقل الوجهين الاول ان يكون تهرىعا على
التصادق وهو أقرب الثانى ان يكون دليلا على التصديق بان الامتناع عدم واحد لا تكثرفيه
فى ذاته ولا تمايز فى أفراد من حيث العدمية وكذا المتنعات والمعدومات فالمتنعات متحدات
فى أنفسها فيصير أحدهما محمولا على الآخر لان المراد من الخلل هو الاتحاد فثبت التصديق
بين المتنعات كلها اذا التزام التصديق فى البعض دون البعض انما هو من جهة الامتناع
والامتناع عدم واحد مشترك فى جميع المتنعات كلها فامكن ذلك الالتزام فى الجميع وإيراد
كلمة كان دالة على الشك اما بان الثابت بالدليل كون مطلق العدم بمعنى واحد لا فرد من

أفراده فكونه معنى واحدا لا يصير متصادقا أو امكان التزام التصادق في الشكل لا يدل على كونه معنى واحدا لاحتمال الاشتراك اللفظي فتأمل فيه (كما ان الوجوب) وهو ضرورة الوجود (وجود واحد) أى اثبات واحد هذا تأييده وتشبيهه لكون الامتناع عدما واحدا ويحتمل الإشارة الى ان الوجوب والوجود واحد والامتناع مقابل له فلا بد ان يكون معنى واحدا والالم يبق التقابل بينهما وبه يتم الدليل على توحيد الواجب ويندفع به شبهة ابن كمونة في توحيدها تقرير الشبهة انه لم لا يجوز ان يكون للواجب هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه يصدق عليهما مفهوم الواجب بحيث يكون عارضا لهما ومنزعا عنهما فلا يثبت توحيد الواجب وجه الاندفاع ان مفهوم الوجوب الذاتي يقتضى عينية الوجود والتشخيص وعينية جميع كماله فهو بازاء جميع ماهو في هوية الواجب تعالى من الماهية والوجود والتشخيص وغيرها فلا يقع هذا المفهوم على هويتين والالكانت احدى تينك الهويتين بعينها هي الاخرى أو تلك الهوية بعينها هويتين متباينتين في الوجوب الذاتي نفس تأكد التقرر وتمعض الوجود الواحد القائم بنفسه ومن ههنا يتم البيان في توحيد الواجب تعالى فتلخيص الكلام انه كما ان الوجوب وجود واحد كذلك الامتناع عدم واحد بازاء جميع ما يعتبر في المتنوع من النقضات فكما ان الوجوب الذاتي يستحيل أن يقع على هويتين كذلك الامتناع يستحيل ان يقع على ذاتين ممتنعين والمفهومات المستحيلة كشريك الباري واجتماع النقيضين والخلاء وغيرها كلها عنوانات للذات الواحدة المتمتعة والحقيقة الباطلة المعدومة فتفكر وتأمل (ويتأكد) أى يتقرر عطف على أمكن أى من ههنا يتأكد (التجويز) للعقل (في استلزام المحال محالا مطلقا) سواء كان بينهما علاقة أولا وجه التأكد انه يثبت بما ذكر في هذا المقام من صدق العكس حقيقة من غير علاقة بين المحالين في الصورة المذكورة ان الاستلزام بين الشئين اما أن يكون بينهما علاقة أو يكونان من المتنوعات والمحالات وفيهما التصادق فاستلزام أحدها الآخر لا يقتضى العلاقة (والثاني) أى أى الوجه الثاني من الوجهين للشك ولما كان موقوفا على تمهيد مقدمة قال (ولنهد) أى نصلح (مقدمة ونسويها) أولا وفي القاموس تمهيد الامرتسويته واصلاحه (وهى) أى المقدمة الممهدة (كالم يستلزم وجوده) أى وجود الشئ (رفع عدم واقعي) أى نفي عدم في الواقع (كان) هذا الشئ الذى لا يكون من وجوده رفع عدم في الواقع (موجودا دائما) بحيث لا يسبقه عدم أصلا اذا عدم اللاحق لاسبيل اليه للاجماع على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه (والا) أى وان لم يكن موجودا دائما بل

يكون له عدم ثم وجد (استلزم وجوده رفع ذلك العدم) والا اجتمع النقيضان فاذا اجتمع
 تثبت هذه المقدمة (فنقول كلما وجد الحادث) أى الذى وجوده بعد العدم (استلزم
 وجوده) أى وجود هذا الحادث (رفع عدم فى الواقع) ولا شك انه صادق (وهو) أى
 هذا القول (ينعكس بهذا العكس) أى بعكس النقيض (الى ما ينافى المقدمة الممهدة)
 اذ عكسه كلما يستلزم وجوده رفع عدم واقعى لم يوجد الحادث والمقدمة الممهدة ان كل ما لم
 يستلزم وجوده رفع عدم واقعى كان موجودا دائما ولا شك فى المنافاة بينهما فالعكس
 كاذب مع صدق الاصل فانتقضت القاعدة الكلية من لزوم العكس للاصل . فان
 قلت ان المراد هنا فى كل ما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى لم يوجد الحادث ومعناه ان
 الحادث لو لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى لم يوجد فى المقدمة الممهدة ليس ذكر الحادث
 ليكون منافيا لها . قلت والمراد بكلمة ما فى المقدمة الممهدة عام شامل للقديم والحادث
 فيثبت وجود الحادث أيضا دائما وقد ثبت بعكس النقيض عدم وجودها فحصلت المنافاة
 فيلزم المحذور وأصل هذا الشك منقول عن ابن كمونة المسمى بافتخار الشياطين وحاصل
 تقريرها بعد تمهيد المقدمة الممهدة ان الحوادث اليومية وكذا سائر الجائزات والممكنات
 لا يستلزم وجودها فى الواقع رفع عدم واقعى والالكان الاستلزام لازما لوجود الحوادث
 اذ لو لم يكن لازما لبطل أصل الملازمة فكان الاستلزام لرفع عدم واقعى لازما لوجود
 الحوادث والعكس يستلزم رفع اللازم ورفعه يستلزم رفع الملزوم فعلى تقدير عدم الاستلزام
 يلزم عدم الحوادث وهو مناف للمقدمة الممهدة اذ هى تقتضى وجودها دائما وما ينافىها باطل
 فثبت ان وجود الحوادث غير مستلزم لرفع العدم فيلزم ان تكون موجودة دائما فاذا يلزم
 قدم العالم بجميع أجزائه قد مادهر يا هذا خلف والعقلاء فى دفعها كالتجارب فى الصحارى
 ودفعه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (وحله) أى حل هذا الشك (منع المنافاة بين الموجبتين
 اللزوميتين وان كان تالياها) أى تالياها تين الموجبتين (تقيضين) بان يكون أحدهما
 تقيضا للآخر حاصل الحل ان المقدمة الممهدة وهى قولنا كلما يستلزم وجوده رفع عدم
 واقعى كان موجودا دائما وعكس النقيض وهى قولنا كلما يستلزم وجوده رفع عدم
 واقعى لم يكن موجودا لا منافاة بينهما يلزم كذب ويثبت ما قال ابن كمونة لانهما قضيتان
 لزوميتان تالياهما وهما قولنا كان موجودا وقولنا لم يكن الحادث موجودا تقيضين ولا يلزم
 منه التناقض بين القضيتين لجواز كون المقدم فيهما محالا يستلزم التقيضين بناء على
 استلزام المحال للحال فصدق العكس وبطل ما قال ابن كمونة قال السيد سيد العلماء وسند

الاولياء حافظ سنة سيد المرسلين والبالغ لاقصى مقامات العارفين مولانا نظام الملّة والدين
قدس سره ان تلك المقدمة ليست متصلة بل حلية واحدة لم يرد ما يترأى من ظاهر العبارة
بل أراد انه كل شئ لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما فاقول لو أراد
بالشئ ما يعم الوجود والمعدوم فالكبرى ممنوعة وان أراد به الوجود فلا نسلم كذب النتيجة
فان المحال على مانص عليه هو مجامعة الثبوت للنفي في الواقع فهي غير لازمة من تلك فان
تقدير عدم الاستلزام في الحادث ممتنع والاستلزام متحقق ولا منافاة بين عدم الفرضي
والوجود الواقعي انتهى كلامه وقد يجاب عنه بأنه لا منافاة بين المقدمة الممهدة والعكس
فان رفع الاستلزام المأخوذ فيهما ليس على نحو واحد اذ رفع الاستلزام على نحوين الاول
ان يكون من بدء الامر بان لا يكون بين دخول الشئ في عالم الوجود ورفع عدم ملازمة أصلا
في نفس الامر كما في الوجود فانه لا يكون بين وجوده ورفع عدم ملازمة اذ لا عدم ههنا
أصلا والثاني رفع الاستلزام بعد تحققه كما في الحوادث اليومية فان دخولها في الوجود
مستلزم لرفع عدم البتة فرفعه بعد تحققه وهو غير مناف للمقدمة الممهدة اذ الرفع فيها على
النحو الاول وههنا على النحو الثاني وقد ضعف هذا الجواب بعضهم بان حاصل الشبهة
ان وجود الحوادث مستلزم لرفع عدم بلا شبهة فيكون استلزامه للرفع أيضا لازما لبقاء
أصل الاستلزام وقد تقرر ان عدم اللازم بأي نحو كان من بدء الامر أو عدم ما بعد تحققه
يستلزم عدم الملزوم فيكون عدم استلزام الرفع في الحوادث بأي نحو متحقق ملزوما بعدمها
فحينئذ يكون منافيا للمقدمة الممهدة اذ هي تحكم بوجود الحوادث دائما اذا كان رفع الاستلزام
من بدء الامر وهذا يحكم بعدمها على جميع الانحاء ولا شك في المناقاة بينهما فافهم (ولها)
أي لتلك الشبهة (تقريرات كثيرة) مختلفة بحسب اختلاف المقامات (مزلة
الاقدام) أي لاستقرار الاقدام بل تنزل فيها منها انه كلما وجد الحادث لم يستلزم وجوده
رفع عدم واقعي وكلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا في الازل ينتج اذا
وجد الحادث كان موجودا في الازل هذا خلف أما الكبرى فلانه لو لم يكن موجودا في
الازل ووجد فيما لا يزال استلزم وجوده رفع عدم واقعي وأما الصغرى فلانه لو لم يصدق
لصدق نقيضه أي كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم واقعي وهو ينعكس الى
ما ينافي الكبرى المثبتة ومنها ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي وكلما
لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي فهو موجود فتنتج الصغرى الحلية مع الكبرى الشرطية
ان اجتماع النقيضين موجود بيان الكبرى انه كلما لم يكن الشئ موجودا استلزم وجوده

رفع عدم واقعي بمعنى انه لو وجد لكان وجوده رفعاً لعدم وهي تنعكس بعكس النقيض الى الكبرى وهي كالم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجوداً دائماً وأما بيان الصغرى فهو ان اجتماع النقيضين لو استلزم وجوده رفع عدم بالمعنى المذكور لكان وجوده الملزوم لرفع عدم ملزوماً لاستلزام رفع العدم أيضاً اذا المستلزم للشيء مستلزم لاستلزامه فكالم يكن وجوده مستلزماً لرفع العدم الواقعي كان معدوماً لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم لكن استلزام عدم الاستلزام المذكور يناقض الكبرى المثبتة فيكون باطلاً فيكون لزوماً وهو استلزام اجتماع النقيضين لرفع العدم الواقعي باطلاً فيثبت ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي وهو المطلوب واذا ثبت مقدمتا القياس احدهما ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي والاخرى ان كلاً لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجوداً فيحصل مع انضمامها نتيجة وهي ان اجتماع النقيضين موجوده هذا خلف فافهم ومنها في اثبات قدم العالم كما عرفت في بيان تقرير الشبهة على ما نقل عن ابن كونه وان شئت الاستيعاب فارجع الى الشروح المطولة وغيرها من الكتب المصنفة المبسوطه ويكفي هذا القدر في هذا الباب لحل ما في الكتاب والله تعالى أعلم بالصواب ولما فرغ من مبادئ مبحث التصديق شرع في مقاصده فقال (فصل) (الموصل القريب الى التصديق) سواء كان ظنياً أو قطعياً (حجة ودليل) ولا يخفى المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي وفي هذا اشارة الى اتحاد الدليل مع الحجة وترادفهما وقد يطلق الدليل على القياس بل على القطعي منه (ولا بد من مناسبة) بين الدال والمدلول وهما الموصل والتصديق (وتلك) المناسبة (اما باشتمال) أي باشتمال الدليل على المدلول كما في القياس الاقتراني فانه استدلال بحال الكلي على الجزئي أو باشتمال المدلول على الدليل كما في الاستقراء فانه استدلال بحال الجزئيات على الكلي أو باشتمال الثالث عليهما كما في التخييل فانه استدلال بحال الجزئي على جزئي آخر بعلة جامعة تشق عليهما (أو استلزام) أي تكون تلك المناسبة باستلزام الموصل للتصديق من غير اشتمال كما في القياسات المركبة من المنفصلات والمتصلات كما في شرح المطالع ويحتمل ان يكون اشارة الى قسمي القياس من الاقتراني والاستثنائي فقط كما هو المطلوب فالاول مشتمل على أطراف النتيجة ومادتها كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فمجموع المقدمتين قياس موصل الى التصديق وهو العالم حادث ومشتمل عليه لذكرها في

مقدميته والثاني مستلزم للنتيجة كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالتهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج التهار موجود فهذا القياس مستلزم لهيئة النتيجة بخلاف الاول (وينحصر) أى الموصل الى التصديق (في ثلاثة أقسام) القياس والاستقراء والتشيل لان الاحتجاج اما بالكلية على الجزئى أو على الكل على الجزئى أو بالجزئى على الجزئى الآخر فلا ولان القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التشيل والثاني والثالث يفيدان الظن لا الجزم والاول يفيد الجزم واليقين فلذا قدمه عليهما وقال (والعمدة) فى الايصال (القياس) لفادته الجزم دون الاخيرين (وهو) أى القياس (قول مؤلف) قال فى الحاشية ولذا كرر المؤلف بعد القول توجيهات أظهرها الاحتراز عن توهم من التبعية انتهى قال شارح المطالع ذكر المؤلف مستدرك والا لكان حاصله ان القياس لفظ مركب ومؤلف وظاهر أنه تكرار لا طائل تحته وبعضهم جعله صفة كاشفة وانما أتى بهما ليبدل على ان بين أجزاء القياس مناسبة فلا يلزم الاستدراك وقال البعض الظاهر ان المراد بالقول المركب الاصطلاحى وهو ما يدل جزءه أو جزء لفظه على جزء معناه فان كان التعريف للقياس المعقول يكون المراد منه المؤلف المعقول وان كان تعريفه للمفوض فالمراد منه المؤلف المفوض فحينئذ لا يصلح القول لتعلق من فى قوله من قضايا اذ هذا المعنى لا يتعدى بكلمة من فينوهم انها تبعية فصار قول من القضايا ما من قيل فرد من الافراد مع انه ليس كذلك فلقد دفع هذا التوهم ذكر بعد القول لفظ المؤلف ولا يراد المعنى اللغوى ليصبح تعلق من به ويصير معنى القياس انه قول مركب من القضايا ولو أريد بالقول المعنى اللغوى يصبح التعلق ويلزم استدراك المؤلف لكنه خلاف الظاهر من قضايا والمراد بها ما فوق الواحد اذ هو المتعارف فى المجموع المستعملة فى العلوم ولان القياس لا يتركب الا من قضيتين وخرج به القضية الواحدة المستلزمة بعكسه المستوى وبعكسها التقيض . لا يقال ان القضية البسيطة خروجهما ظاهر وأما المركبة المستلزمة بعكسها يصدق عليها انها مركبة من القضايا بخروجها فى حيز الخفاء . لانا نقول المركبة وان كانت متضمنة للقضيتين لكن فى العرف يقال لها قضية واحدة مركبة من قضيتين ولا يقال انها قضيتان واعتراض بان المراد فى قوله من القضايا ما ما هي قضايا بالقوة أو بالفعل فان أريد الاول يلزم دخول الشرطية المستلزمة بعكسها فى تعريف القياس اذ أطرافها قضايا بالقوة لانه اذا حذفت أدوات الشرط وتعلق بها الادعاء ان صارت قضية وان أريد الثانى يخرج القياس المركب من الشرقيات لانها ليست قضية بالفعل لعدم

تعلق الاذعان بها وانما هي تخيلات ويمكن الجواب باختيار الشقين اما باختيار الشق الاول فيقال ان المراد بالقوة القوية القريبة من الفعل فالشرطية ليست كذلك اذ أدوات الشرط مانعة عن تعلق التصديق بها واما باختيار الشق الثاني فيقال ان المراد منها القضايا بالفعل بحسب نفس الامر وبحسب الظاهر فالقضايا الشعرية وان لم تكن قضايا لكنها قضايا بحسب الظاهر لاظهار التصديق فيها ليقيد قبضا وبسطا (يلزم عنها) أى عن القضايا (لذاتها) أى لذات القضايا مع قطع النظر عن مقدمات أخرى (قول آخر) والمراد من اللزوم والنظر الى صورة القول المؤلف مع قطع النظر عن خصوصية المواد من اللزوم فيخرج ما يستلزم قولاً آخر بحسب خصوصية مادة كقولنا لا شيء من الانسان يحجر وكل حجر ماد فيلزم منه لا شيء من الانسان بجما دلكن لا يلزم من نفس القضايا بل بحسب خصوص المادة اذ لو قيل في مادة أخرى نحو قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان فينتج لا شيء من الانسان بحيوان وهي كاذبة فعلم ان صدقها في بعض المواد بحسب الخصوصية ويخرج الاستقراء والتشيل أيضا لانه لا لزوم فيهما بالنظر الى صورة المؤلف مع قطع النظر عن خصوص المادة والسرفيه ان اللزوم منوط باندرج الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر كما في الاقتراعي وباستلزام المقدم للتالى كما في الاستثنائي ولا اندراج في الاستقراء والتشيل اذ علاقة بين تتبع الجزئيات تتبعاً ناقصاً بين الحكم الكلى وكذا العلاقة بين الجزئين الا بوجود علاقة جامعة بينهما وهذا لا يوجب لزوم الحكم لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً (واخرجوا) أى المنطقيون عن تعريف القياس (باللزوم الذاتى) أى بقيد اللزوم الذاتى كما يفهم من قولهم يلزم عنها لذاتها (ما يكون) أى القياس الذى يكون اللزوم فيه (مقدمة أجنبية) والمراد منها واسطة سواء كانت لازمة لكن تكون مخالفة للقضية الملزومة فى كلا الطرفين أو غير لازمة لشيء من القضايا بالصورة وقد تختص المقدمة الاجنبية بمقدمة غير لازمة والمقدمة الغريبة ما تكون غير مباشرة لشيء من مقدمات القياس سواء كان لازماً أو غير لازم هذا فى بعض الشروح (اما غير لازمة) لاحدى مقدمات القياس كما فى قياس المساواة وتسمية هذا القياس بالمساواة اما من قبيل تسمية الكلى باعتبار بعض أفرادها فان بعض أفراد هذا القياس يكون فيه لفظ المساوى واما لان انتاج هذا القياس موقوف على مساواة أمرين وعدم التفاوت فى النسبة الى أمر فان ملزوم لب و ب ملزوم ل ج وان لم يند ك فيه لفظ المساوى لكن انتاجه موقوف على ان ملزوم ج و ملزوم ج و ملزوم ج يكونان مساويين فى النسبة الى ج باللزومية (وهو)

[أى قياس المساواة (مركب من قضيتين متعلق بمحول) القضية (الاولى) أى ما يتعلق بمحمولها لا نفس محمولها (موضوع) القضية (الاخرى) فيه (نحو) أمساو لب وب مساو لج يلزم منه (أى من هذا القياس المساواة (بواسطة) مقدمة أجنبية وهى (كل مساو لمساو لج مساو لج أمساو لج) فقوله أمساو لج فاعل يلزم فهذه المقدمة المذكورة أجنبية لكونها غير مشاركة لشي من الطرفين وغير لازمة لتخلفها فى بعض المواد (فحيث تصدق تلك المقدمة) الأجنبية (كاللزم) بان يقال أملزوم لب وب ملزوم لج يلزم منه أملزوم لج بواسطة قبولنا كل ملزوم الملزوم ملزوم ولازم اللازم لازم • فان قلت ان الانسان ملزوم الحيوان والحيوان ملزوم الجنس فيلزم الانسان ملزوم الجنس فيكون الجنس لازما له فصحيح قولنا الانسان جنس مع انه ليس كذلك • قلت المراد اللزوم فى التحقق لا فى الحمل فالجنس متحقق فى الانسان وان لم يحمل عليه والتوقف بان موقوف الموقوف على شئ موقوف على ذلك الشئ نحو أموقوف على ب وب موقوف على ج فيلزم منه أموقوف على ج • فان قلت ان الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على تراضى الطرفين فيلزم منه ان الطلاق موقوف على تراضى الطرفين مع انه ليس كذلك • قلت المراد بقولنا النكاح موقوف على تراضى الطرفين تراضيهما فى النكاح لا مطلقا فينتج ان الطلاق موقوف على تراضى الطرفين فى النكاح وهذا صادق لان ما لم يوجد التراضى فيه لم يتحقق النكاح فكيف يتحقق الطلاق الذى هو فرع والظرفية كما فى قولنا الدرة فى الحقبة والحقبة فى البيت ينتج ان الدرة فى البيت بواسطة كلما هو فى الشئ الذى هو فى الاخر يكون فيه قال فى الحاشية قالوا كالظرفية مثل الدرة فى الحقبة والحقبة فى البيت والحق ان ذلك اذا لم تكن خصوصية الظرفية جهة التقابل لئلا يرد نحو قولنا المفهوم فى الذهن والذهن فى الخارج فتدبر انتهى حاصله ان الظرفية كاللزم اذا لم تكن خصوصية الظرفية جهة التقابل بين المظروف والظرف كما فى المفهوم والذهن فان بينهما تقابلا بان الذهن له ظرف وهو الخارج والمفهوم له ظرف آخر وهو الذهن وهذا الخصوصية جهة التقابل بين المفهوم والذهن فلا يلزم ههنا ان يكون ظرف الذهن ظرفا للمفهوم وليس الظرفية المطلقة كاللزم والا يلزم كون المفهوم فى الخارج ولك ان تقول ان الظرفية لا توجب أن تكون ظرفا حقيقة بأن تكون فى ظرف الظرف كما كان فى ظرفه فحينئذ يلزم وجود المفهوم فى الخارج بواسطة ان الذهن موجود فى الخارج وهو فيه فيكون بواسطة أيضا موجودا فيه لا بالذات كما فى الذهن ولا استحالة فيه دائما وانما

المستحيل كون المفهوم موجودا في الخارج كما كان في الذهن ولزومه هنا غير بين ولا مبين لا يقال ان قولنا المفهوم ليس بموجود في الخارج صادق واذا كان موجودا في الخارج بواسطة وجود الذهن فيسه يلزم اجتماع النقيضين ووجوده وعدمه في محل واحد .

لانا نقول ان سلب الوجود وثبوته ليس من جهة واحدة اذا سلب للوجود بالذات والثبوت للوجود بالعرض فاختلف الجهتان ولا بد في التناقض من اتحادهما فلا تناقض فلا يلزم اجتماع النقيضين لصدق تلك النتيجة (فحيث تصدق تلك المقدمة) كاللزم والتوقف (تصدق تلك النتيجة) في المقام الذي تصدق فيه المقدمة المذكورة كما عرفت في الامثلة المذكورة (وفيما) أى في المقام الذي (لا) تصدق تلك المقدمة (فلا) أى لا تصدق النتيجة فيه (كالتناصف) بان يقال أنصف لب وب نصف لج لا يلزم منه ان أنصف لج اذهنا لا تصدق المقدمة الاجنبية وهي ان نصف النصف نصف لان نصف النصف يكون ر بعا لا نصفا (والتضاعف) كما في قولنا أضعف لب وب ضعف لج فانه لا يلزم منه ان أضعف لج فان ضعف الضعف لا يكون ضعفا (والتباين) كما في قولنا أمباين لب وب مباين لج فانه لا يلزم منه أمباين لج اذ مباين المباين لا يلزم أن يكون مباينا بل قد يكون أعم في البعض وأخص في البعض ومساويا في البعض كالحيوان المباين للجماد المباين للانسان فانه أعم من الانسان والمباين للجماد المباين للحيوان فانه أخص منه وكالانسان المباين للفرس المباين للناطق فانه مساوله (ولا يختل الحصر) أى حصر الدليل والحجة في أقسام ثلاثة (باخراجه) أى باخراج قياس المساواة (فانه) أى الحصر في الثلاث (للموصل بالذات) هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان قياس المساواة اذا كان خارجا عن القياس يبطل حصر الحجة في الثلاث القياس والاستقراء والتشيل اذهول ليس بداخل في الاستقراء والتشيل فاذا كان خارجا عن القياس صار موصلا الى التصديق فخرج موصل آخر سوى الثلاثة فلم يبق حصر الموصل الى التصديق فيها مع انهم حصره فيها حاصل الجواب ان الحصر في الثلاث للموصل بالذات الى التصديق لا للموصل المطلق اليه فقياس المساواة وان كان موصلا الى التصديق لكنه ليس موصلا اليه بالذات ليختل الحصر (وأما مع تلك المقدمة) أى المقدمة الاجنبية (فراجع الى قياسين) لا الى قياس واحد (كما أنه) أى قياس المساواة (قياس بالنسبة الى ان أمساو لمساو لج) وهذه نتيجة القياس المذكور واذا ضمت هذه مع المقدمة الاجنبية صار اقياسين هذا دفع دخل مقدر تقريره انا لانسلم ان قياس المساواة لا يكون موصلا بالذات بل اذا ضم مع المقدمة الاجنبية يكون موصلا بالذات الى النتيجة المطلوبة كقولنا

(٢٣ - م ثانى)

أمساو لبوب مساو لج يشج أمساو لج وإذا ضمت مع المقدمة الأجنبية بأن يقال أمساو
 لمساو لج وكل مساو لمساو لج مساو له يلزم منه أن أمساو لج وهو المطلوب فكان موصلا بالذات
 إلى هذا المطلوب مع انضمام المقدمة الأجنبية فوجد موصل آخر بالذات سوى الثلاثة فاختل
 المحصر فيها وحاصل الدفع أن الكلام في أن الموصل الواحد بالذات إلى التصديق ينحصر في
 ثلاثة وقياس المساواة مع انضمام المقدمة الأجنبية ليس قياسا واحدا بل يرجع إلى قياسين
 فحينئذ وإن كان موصلا بالذات لكن ليس واحدا والمحصران هما هو للموصل الواحد فلا يختل
 به فقياس المساواة مع انضمام المقدمة الأجنبية كقولنا أمساو لمساو لج وكل مساو
 لمساو لج فهو مساو لج قياس كما أنه أي فقياس المساواة (قياس بالنسبة إلى أن أمساو
 لمساو لج) فصار قياسين موصلين إلى التصديق فالقياس المساواة له اعتباران • أحدهما
 أن النتيجة المطلوبة تلزم منه بلحاظ المقدمة الأجنبية والآخر أن هذه النتيجة تلزم من نتيجة
 مع انضمام مقدمة أجنبية فهو باعتبار الأول خارج عن القياس إذ ليس موصلا بالذات إلى
 النتيجة المطلوبة وباعتبار الثاني وإن كان موصلا بالذات داخل فيه لكن ليس واحدا بل
 يرجع إلى موصلين فلا اختلال للمحصر باخراجه عن القياس بالاعتبارين إذا المحصر بالنظر
 إلى الموصل الواحد إلى التصديق وهو ليس كذلك لققدان الأول في الأول والثاني في الثاني
 فافهم (وتكرار الحد الأوسط بتمامه) أي بتمام الحد (مادل على وجوبه) أي وجوب
 هذا التكرار (دليل) هذا دفع إيرادوه وأنه لا بد في القياس من تكرار الأوسط لأن
 المشهور بينهم أن كل قياس اقتراني مركب من مقدمتين تشتركان في حد وليس في
 قياس المساواة هذا الاشتراك إذ موضوع الكبرى هو متعلق محمول الصغرى فقولنا
 أمساو لبوب مساو لج المتكرر فيه هو بوب والمحمول مساو لب فلم يقع ما كان محولا في
 الصغرى موضوعا في الكبرى فلم يتكرر الأوسط فلا يدخل في القياس باعتبار النتيجة
 التي تلزم منه بالذات حاصل الدفع أنه لا بد في القياس من تكرار الأوسط بحيث يتحقق
 الاندراج في الجملة وأما تكرره بتمامه فلا يدل عليه دليل ولا بين ولا مبين ولا شك أن مقدمتي
 قياس المساواة وهما أمساو لبوب مساو لج يستلزمان بلا واسطة أمرا آخر للنتيجة وهي
 أمساو لمساو لج فعلم أن التكرار بتمامه ليس ضروريا بل قد ينتج بدونه وهذا اندفع ما قيل
 أن الشرط يكفي فيه تكرار الجزء ولا يكفي في الجملة إذ لا بد فيه من اندراج الأصغر تحت
 الأوسط صدقا ولا يلزم من تكرار متعلق المحمول الصدق فلا يلزم تعدى الحكم في الكبرى
 من الأكبر إلى الأصغر فالحكم الذي في النتيجة لا يفهم من المقدمتين أصلا وجه الدفع

ظاهر وهو انه لا بد من الاندراج بحيث يستلزم النتيجة ولا شئ في الاستلزام ههنا وأما اشتراط
الاندراج تحت الاوسط صدقاً في جميع المواد فهو في حيز الخفاء لا بد له من مبين فافهم (واما)
المقدمة الاجنبية (لازمة) لا تتخلف في مادة من المواد (متناقضة في الحدود) بان يكون كل
من طرفي اللزوم تقيضاً للطرفي اللزوم (كما يقال جزء الجوهر يوجب ارتفاعه) أى
ارتفاع هذا الجزء (ارتفاع الجوهر وكما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه) أى ارتفاع ما ليس
بجوهر (ارتفاع الجوهر يلزم منه) أى من هذا القول (بواسطة عكس تقيض المقدمة
الثانية) وهى كلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فعكس تقيضه كلما
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فتجعله كبرى والمقدمة الاولى صغرى بان
يقال جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما يوجب ارتفاعه الجوهر فهو جوهر
ينتج (ان جزء الجوهر جوهر ولا أدري وجهها قوياً بالاخراج هذا القسم) أى القياس
المبين بعكس التقيض عن القياس (فانه) أى عكس التقيض (كالعكس المستوى في
اللزوم) فاخراج ما يلزم من القياس بواسطة عكس التقيض وادخال ما يلزم منه بواسطة
العكس المستوى تحكم اذا المقصود من وضع القياس استعمال المجهولات على وجه اللزوم
ولا فرق في استلزام القياس للمقدمات المطلوبة بواسطة العكس المستوى واستلزامه لها
بواسطة عكس التقيض اذ كما يقال في العكس المستوى متى صدقت المقدمتان صدقت
احدهما مع العكس المستوى للآخر نحو قولنا العالم متغير ولا شئ من القديم بمتغير اذا
صدقنا صدقت احدهما مع عكس الاخرى بان تترك الاخرى ويقام عكسها مقامها نحو
العالم متغير ولا شئ من المتغير بقديم ومتى صدقت احدهما مع العكس المستوى للآخرى
صدقنت النتيجة وهى ان العالم ليس بقديم كذلك يجري في عكس التقيض بانه متى
صدقنت المقدمتان صدقت احدهما مع عكس التقيض للآخرى كما اذا صدق العالم متغير
ولا شئ من القديم بمتغير صدقت احدهما مع عكس تقيض الاخرى بان تترك الاخرى ويقام
عكس التقيض مقامها نحو العالم متغير ولا شئ من اللا متغير بقديم ينتج بواسطة عكس
تقيض الكبرى وهو لا شئ من المتغير بقديم وهو ينتج لا شئ من العالم بقديم (سوى ان
متناقضة الحدود) أى كون أحدهما الحدود بحيث يناقض أحدها الآخر في عكس
التقيض (أبعد) أى أبعد هذا القسم (عن الطبع جداً) في الانتقال الى النتيجة هذا بيان
الفرق بين القياس المنتج بواسطة عكس التقيض والمنتج بواسطة عكس المستوى بان في
الاول حدودا متناقضة بخلاف الثاني وهذا لا يوجب الاخراج نعم أبعد عن الطباع

والبعد عن الطبع لا يصلح سبباً للاخراج والالزام اخراج الشكل الرابع أيضاً (وفيه ما فيه) اشارة الى انه لا فائدة في هذا الفرق اذا اعتبر في القياس الاستلزام وهو لا يكون الا باعتبار الالزام وفي حق ذلك لا فرق بين عكس النقيض والعكس المستوي فناقضة الحدود في أحدها غير مضرّة للاستلزام ويحتمل أن يكون اشارة الى وجه آخر للفرق سوى البعد عن الطبع وهو ان العكس المستوي واسطة في الاثبات فقط كالبراهين الاخر واستلزام النتيجة انما هو لنفس المقدمتين ولا واسطة في الثبوت بخلاف عكس النقيض فانه واسطة في الثبوت أيضاً فان لزوم النتيجة موقوف على ملاحظة المقدمة الحاصلة بعكس النقيض فالمستوي بعدم التخالف سوى التعاكس كالمقدمة المذكورة بخلاف عكس النقيض فانه مخالف للمقدمة المذكورة ويبعد عنها غاية البعد ولما كان اللزوم معتبراً في تعريف القياس وكان على قسمين لزوم بحسب نفس الامر ولزوم بحسب العلم فاخذ الاول أجدر فان اللزوم معناه امتناع الانفكاك وهذا المعنى متحقق بينهما بلا كلفة بمعنى لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر تحقق القول الاخر سواء كان عامهاً أحد أو لا وسواء كانت القضايا صادقة أو كاذبة ولا شك ان هذا المعنى متحقق في جميع الاشكال وأما اعتبار الثاني فلا يصح على معنى اللزوم فان الانفكاك بين العلمين متحقق بلا مريية فاللزوم حينئذ بمعنى الاستعقاب اذا العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد حينئذ من اعتبار قيد آخر وهو تفتن كيفية الاندراج لا دخال الاشكال الثلاثة فاشار المصنف رحمه الله تعالى وقال (ثم ان أخذ اللزوم) المأخوذ في تعريف القياس في قوله يلزم عنها الخ (في نفس الامر) بمعنى انه اذا تحقق القياس المؤلف من القضايا في نفس الامر تحقق القول الاخر في نفس الامر سواء علم أولم يعلم (فيها) الفاء للجزاء أي فاخذ هذا اللزوم متلبس بالطريق الحسنة فان اللزوم حينئذ متحقق بمعناه اذا القول الاخر ممتنع الانفكاك عن القياس لازمه في نفس الامر يعني لو صدق القياس صدق القول الاخر البتة (وان اعتبر اللزوم بحسب العلم) يعني اذا علم القياس بعلم منه القول الاخر (وهو) أي الاخذ بحسب العلم (الاشهر) عند المنطقيين (فالمراد) من لزوم النتيجة (الاستعقاب) أي حصولها عقيب القياس (بعد تفتن الاندراج) أي بعد ادراك اندراج الاصغر تحت الاوسط (كما قال ابن سينا) بكسر السين مقصورة جدابي على الحسين بن عبد الله فسينا ليس أباه بل جده لكنه مشهور بابن سينا حينئذ لا يراد بقوله يلزم المعنى المتبادر من اللزوم وهو امتناع الانفكاك اذا علم النتيجة بهذا العلم ليس يلزم بهذا المعنى لعلم مقدمات

القياس وإن كانت على هيئة الشكل الاول فإن البليد غاية البلادة يعلمها ولا يعلم النتيجة وإذا علم الاندراج يعلمها البته فيراد به شرح الاستعقاب بعد التفتن (وذلك) أى الاستعقاب (على سبيل العادة) بأنه جرى عادة الله تعالى بخلق النتيجة عقيب النظر من غير وجوب عليه (أو التوليد) أى على سبيل التوليد بمعنى أنه يوجب فعله لفاعله فعلا آخر كحركة اليد المستتبعة لحركة المفتاح فحركة المفتاح مولدة لحركة اليد (أو الاعداد) أى على سبيل الاعداد بمعنى أن النظر يعد الذهن استعدادا تاما لفيضان النتيجة من الواهب الفياض لعموم فيضانه وهذا بطريق الوجوب (على اختلاف المذاهب) أى مذاهب مختلفة فى الاستعقاب على الأنحاء الثلاثة وذهب ذاهب الى نحو من أنحاء واختاره قال فى الحاشية الاول مذهب الاشاعرة والثانى مذهب المعتزلة والثالث مذهب الحكماء والتفصيل فى الكتب الكلامية انتهى حاصله ان الاول وهو الاستعقاب على سبيل العادة مذهب التابعين لابي الحسن الاشعرى فانه ذهب الى ان النظر الصحيح يستعقب العلم بالنتيجة لا طراد العادة بذلك وجرى السنة المسلوكة منه تعالى لان الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى عندهم بلا واسطة وانه تعالى قادر مختار تصدر الاشياء منه بلا وجوب منه ولا عليه ولا علاقة بين الحوادث المتابعة لا بجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالأحراق عقيب مماسة النار والشبع بعد الأكل والرى بعد الشرب وليس للمماسة والأكل والشرب دخل فى الأحراق والشبع والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره فان شاء لم يشبع بعد الأكل وان شاء لم يحرق بعد مماسة النار فهذا الفعل اذا تكرر صدوره منه تعالى يقال انه عادة واذ لم يتكرر يطلق عليه خرق العادة فالعلم من النتيجة بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر فلا بد من استناده الى الله تعالى عنده و يصدر منه بلا وجوب لانه فاعل مختار فلا صدور منه على طريق الوجوب بل هو دائى أو أكثرى فيكون عاديا فبعد النظر الصحيح لا يحصل العلم منه على سبيل الوجوب بل على سبيل العادة والثانى وهو التوليد مذهب المعتزلة أى التابعين لواصل بن عطاء الذى اعتزل عن مجلس الحسن البصرى فسموا بالمعتزلة وهم القائلون بان العبد له دخل فى صدور الافعال وبعض الحوادث مؤثر سوى الله تعالى فقالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد وكلاهما صادران من العبد بالاختيار والنظر الصحيح فعل صادر من العبد بالمباشرة بلا واسطة فعل آخر فتولد منه فعل آخر وهو العلم

بالنتيجة فهذا العلم صادر من الناظر بواسطة النظر الذي هو بالتوليد والثالث أي الأعداد
 مذهب الحكماء لأنهم قائلون بأن المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في العالم موجب عام
 الفيض وحصوله منه وهو يتوقف على استعداد القابل ويختلف بحسب اختلاف الاستعداد
 الذي هو الناظر لحصول الجزء الأعظم فإذا تم الاستعداد فيفاض عليه النتيجة من ذلك
 المبدأ الفياض على الوجوب وجوبا عقليا فالمقدمات القياسية كالمعدات والشروط
 تخلق علم النتيجة من الخالق الفياض على الإطلاق بالفيض العام بعد الاستعداد التام
 ولذا قالوا يستجاب الدعاء بلسان الاستعداد والنقصان إنما هو من جهة العباد هذا تفصيل
 المذاهب الثلاثة للأشاعرة والمعتزلة والحكماء وهنما مذهب رابع اختاره الإمام
 الرازي وهو أن العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقبيه عقلا غير متولد من
 النظر أما وجوبه عقلا فلا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير و كل متغير حادث
 واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث إما أنه
 غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات والحوادث مستندة إلى الله تعالى ابتداء فيكون
 العلم عقيب النظر واقعا بقدرة لا بقدرة العبد فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الأشاعرة
 أنهم لا يقولون بالوجوب أصلا والإمام يقول به وبين مذهب الحكماء أنهم قائلون بمدخلية
 النظر في هذا الإيجاب وإن كان من المعدات والإمام لا يقول به فالقول بعدم تأثير قدرة
 العبد فيه بأن الله تعالى أوجد النظر والعلم بعده وجعله لازما للنظر وهذا المذهب لا يصح
 مع القول بأسناد الجميع إلى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يجب عنه شيء كما زعم
 الحكماء بأنه موجب لا مختار ولا يجب عليه أيضا كما زعم المعتزلة لأن القول بالاستناد ابتداء
 ينفي لزوم العلم من النظر بأن يكون علة موجبة له ويكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة
 والقول بكون الله تعالى قادرا مختارا أي يصح فيه الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور
 ينفي لزوم العلم للنظر بأن يكون معلول علة موجبة لا رتباط أحدهما بالآخر بحيث يمتنع
 التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فانتفى اللزوم ههنا قال شارح المواقف وإنما
 يصح إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إلى الله تعالى وجوز أن يكون لبعض آثار
 مدخل في بعضه بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضهما متوالدا عن بعض وإن كان
 واقعا بقدرة كما يقوله المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرة لهم وجوب بعض الأفعال
 عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب إذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما يوجبه
 وإن يترك بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب

الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب العلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن يتفك عنه لأنه يستند إليه سبحانه بلا واسطة قال البعض في شرحه أن هذا المذهب ليس مذهباً مستقلاً على حدة بل عين الواحد من الثلاثة فإن وقوع العلم بعد النظر إما بلا وجوب فعادى وإما بتأثير من الوسائط فتولدى وإما بالاعداد فاعدادى فالتجوز بالترييع محل الحصر فتأمل (وهو) أى القياس (استثنائى) أن كانت النتيجة أو تقيضها (أى تقيض النتيجة) (مذكور فيه) أى فى القياس سواء كان بالذكر اللفظى كفى القياس الملفوظ أو القلبى كفى القياس المعقول (بهيته) أى بترتيبه القريب إلى كونه قضية وإنما قال بهيته فقط لأن مادة القياس مذكورة فى الاقترانى أيضاً ومثال الأول نحو قولنا إن كان هذا جسماً فهو متحيز لكنه جسم يلزم منه هذا متحيز وقد كان تقيضه مذكوراً بعينه بهذا الترتيب فى القياس ومثال الثانى نحو قولنا إن كان هذا جسماً فهو متحيز لكنه ليس بمتحيز يلزم منه هذا ليس بجسم وقد كان تقيضه مذكوراً فيه فهذا انماسمى بالقياسى الاستثنائى لاشتماله على كلمة الاستثناء وإنما قدمه على الاقترانى فى التعريف وأخره عنه فى بيان الأحكام لأن مفهومه وجودى ومفهوم الاقترانى عدمى والوجودى مقدم على عدمى ومباحث الاقترانى وأحكامه أكثر وأوفر من مباحث الاستثنائى فتأخيره عنه فى بيان الأحكام أليق لاهتمام شأن الاقترانى بسبب كثرة مباحثه ولأن بعض أفراد الاقترانى هو الجملى أقل أجزاء من الاستثنائى والاستثنائى أكثر أجزاء وما هو أكثر أجزاء يكون مؤخر أعنى الأقل كما هو الظاهر (والا) أى وإن لم تكن النتيجة أو تقيضها مذكوراً فى القياس بهيته بل بمادته (فاقترانى) لاقتران الحدود فيه وهى الأصغر والاوسط والاكبر (فان تركيب) أى الاقترانى (من الجمليات الساذجة) أى القضايا الجملية الصرفة (جملى) أى قياس جملى لاشتماله على الجمليات كقولنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم (والا) أى وإن لم يتركب من الجمليات الصرفة وهو أعم من أن يكون مركباً من الشرطيات الصرفة نحو كلما كان زيداً إنساناً كان حيواناً وكلما كان حيواناً كان جسماً أو لا بل من الشرطية والجملية نحو قولنا كلما كان زيداً إنساناً كان حيواناً وكل حيواناً وكل حيوان جسم (فشرطى) أى قياس شرطى لاشتماله على الشرط وتسميته بأعظم جزئه ولما فرغ من التقسيم شرع فى بيان التسمية (فقال وموضوع المطلوب) أى الجزء الأول منه فى القياس الجملى (يسمى) أى الموضوع (أصغر) لصغره لكونه أخص أفراداً غالباً فيكون أقل من أفراد المحمول فصار أصغر

(وما هو) أى الأصغر (فيه) يعنى القضية التى يكون الأصغر فيها (يسمى الصغرى) لاشتغالها على الأصغر (ومحمولة) أى محمول المطلوب (يسمى أكبر) لانه أعم غالباً فيكون أكثر أفراداً من الموضوع فصاراً كبير منه (وما هو فيه) أى القضية التى يكون الأكبر فيها (يسمى الكبرى) لاشتغالها على الأكبر لا يقال هذا ليشمل القياس الشرطى اذ لا يكون فيه الموضوع والمحمول • لانا نقول بين المصنف رحمه الله تعالى حال القياس الحلى فالقياس الشرطى يعلم حاله بالمقايسة (والمكرر) أى ما يكون متكرراً فى القياس (يسمى الاوسط) لتوسطه بين طرفى المطلوب ولكونه واسطة يتوصل به الى النسبة بين الطرفين أول كونه متوسطاً بين الأصغر والأكبر فى الشكل الاول فتكون تسميته بذلك حينئذ باعتبار أبين الاشكال وأقدمها (والقضية التى جعلت جزء قياس تسمى مقدمة) لتقدمها على المطلوب (وطرفاها) أى طرفا المقدمة (يسميان حداً) لكونهما طرفين للنسبة التى فيهما والحد بمعنى الطرف (واقتران الصغرى بالكبرى) أى الكيفية الحاصلة بعد الاقتران بحسب الإيجاب والسلب والكلية والجزئية (يسمى قرينة) لدالاتها على المطلوب (وضرباً) لانضمام البعض الى البعض فيهما (وهيئة نسبة الاوسط الى طرفى المطلوب) بحسب الوضع والحيل بان يكون موضوعا لهما أو محمولاً عليهما أو موضوعاً لحددهما ومحمولاً للآخر وبالعكس فيسمى (شكلاً) لانه هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحدود أو الحد والقول اللازم يسمى مطلوباً بان سبق منه الى القياس ونتيجة ان سبق من القياس اليه ولما فرغ من بيان التسمية أشار الى بيان الاشكال الاربعة فقال (فالاعوسط) أى الحد المتكرر (اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو) أى ما فيه الاعوسط كذلك (الشكل الاول لانه) أى هذا الشكل (على نظم طبيعى) أى على ترتيب يقبله الطبع السليم ويتلقاه بالقبول وهو انتقال الذهن من الأصغر الى الاعوسط ومن الاعوسط الى الأكبر حتى يلزم منه الانتقال من الأصغر الى الأكبر وكلما كان كذلك يكون هو الاول وهو منتج للمطالب الاربعة وبديهي الانتاج (أو) الاعوسط (محمولهما) أى محمول الصغرى والكبرى كليهما (فالثانى) أى فهو الشكل الثانى (وهو) أى هذا الشكل (أقرب من) الشكل (الاول) فى كونه طبيعياً لاشتغالها على أشرف طرفى المطلوب وهو الموضوع فكانه فى الدرجة القريبة منه فلذا كان فى المرتبة الثانية لانه موافق له فى أشرف المقدمتين وهى الصغرى المشتقة على أشرف طرفى المطلوب وهو الموضوع (حتى ادعى بعضهم انه) أى الشكل الثانى (بين الانتاج)

ويشبه الشكل الاول في انتاج الكلى وهو أشرف من الجزئى . لا يقال ان الشكل الثالث منتج للإيجاب وهو أشرف من السلب فلم يضعه في المرتبة الثانية . لانقول انه لم ينتج الا الايجاب الجزئى والكلى وان كان سلباً أشرف من الجزئى وان كان ايجاباً لانه أنفع في العلوم وأضبط ولان شرف الايجاب من جهة واحدة وشرف الكلية من جهات متعددة فهو يحتمل الضروب الاربع وان لم يكن بحسب المطالب الاربع (أو) الاوسط (موضوعهما) أى موضوع الصغرى والكبرى (فالثالث) أى فهو الشكل الثالث لموافقته للاول فى الكبرى ولا نتاجه للإيجاب الجزئى فصار أبعد من الاول بالنسبة الى الثانى فوضع فى المرتبة الثالثة وضروبه ستة (أو عكس الاول) أى يكون الاوسط موضوع الصغرى ومحمول الكبرى (فالرابع) أى فهو الشكل الرابع لكونه مخالفاً للاول فى المقدمتين فصار أبعد من الاول بالنسبة الى الاشكال الثالث فلذا وضع فى المرتبة الرابعة وضروبه ثمانية (وهو) أى هذا الشكل (أبعد عن الطبع جداً) غاية البعد (حتى أسقطه) أى هذا الشكل (الشيخان) أى الشيخ أبو نصر الفارابى والشيخ أبو علي بن سينا (عن الاعتبار) فى العلوم والحجة ولعدم الاندراج اليه صار أبعد عن الطبع وأسقم فى الانتاج فلذا أخرجه البعض عن التقسيم أيضاً (وكل شكل) من الاشكال (يرتد) أى يرجع (الى) الشكل (الآخر بعكس ما يخالفه) أى الشكل (فيه) مثلاً الشكل الاول يخالف الثانى فى الكبرى فيرتد اليه بعكس الكبرى وهو الى الاول كذلك وكل من الثانى والثالث الى الآخر بعكس المقدمتين وكل من الثالث والاول الى الآخر بعكس الصغرى والرابع الى الاول بعكس المقدمتين والى الثانى بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى وبالعكس على هذا العكس ويحتمل ان يكون بياناً لما سوى الشكل الاول فيكون معناه ان كل شكل سوى الشكل الاول يرجع الى الشكل الآخر وهو الشكل الاول بعكس ما يخالف أى الشكل الرابع والشكل الاول فيه يعنى بعكس مقدمة شكل من الاشكال التى تخالف المقدمة الشكل الاول مثلاً الثانى يرجع اليه بعكس الكبرى والثالث بعكس الصغرى والرابع بعكس المقدمتين (ولا قياس من جزئتين) سواء كانتا موجبتين أو احدهما موجبة والاخرى سالبة لعدم الاندراج (ولامن سالتين) كليتين كانتا أو جزئتين أو احدهما كلية والاخرى جزئية ولا صغرى سالبة والكبرى جزئية لعدم التعدى فان سلب الشئ عن الشئ لا يقتضى سلب ذلك الشئ عما هو مسلوب ذلك الا فى الشكل

(٢٤ - م ثانى)

الرابع كما سيأتى ولما فرغ من بيان الاشكال شرع فى طريق اخراج النتيجة فقال
 (والنتيجة تتبع أحسن المقدمتين) أى أدنى من الصغرى والكبرى (كما) أى كلية
 وجزئية (وكيفاً) أى ايجاباً وسلباً فينتج من الموجبة الكلية والسالبة الكلية سالبة
 كلية ومن الجزئية جزئية وهذه القواعد كلها عرفت (بالاستقراء) أى استقرار
 الجزئيات عند معرفة شرائط كل شكل من الاشكال ومعرفة ما يلزمه من النتيجة ولما
 فرغ من بيان الاشكال الرابع واخراج النتيجة منها شرع فى بيان شرائط اتباعها فقال
 (ويشترط فى الشكل الاول) بحسب الكيفية (ايجاب الصغرى) أى تكون
 الصغرى موجبة سواء كانت كلية أو جزئية (وكلية الكبرى) أى تكون الكبرى
 كلية سواء كانت موجبة أو سالبة (ليلزم الاندراج) أى اندراج الاصغر تحت الاوسط
 حتى يوجب النتيجة اذ على تقدير كون الصغرى سالبة لا يتعدى الحكم من الاوسط
 الى الاصغر لان الحكم فى الكبرى على ما ثبت له الاوسط واذا لم يكن الاصغر مما ثبتت
 له الاوسط لم يتعد الحكم منه اليه اذ الحكم على أحد المتباينين لا يستلزم الحكم على
 الآخر فلا ينتج وكذا لو لم تكن الكبرى كلية بل تكون جزئية لم يندرج الاصغر تحت
 الاوسط اذ الحكم حينئذ يكون على بعض أفراد الاوسط ويجوز أن يكون ذلك البعض
 غير الاصغر فلا يلزم من الحكم عليه بشئ الحكم على الاصغر بذلك الشئ كما فى قولنا
 كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس (واحتمال الضروب) الممكنة الانعقاد من اقتران
 الصغرى مع الكبرى (فى كل شكل) من الاشكال الاربعه ستة عشر اذ كل من
 الصغرى والكبرى محتمل ان يكون من المحصورات الاربع فاذا ضرب الصغريات
 الاربع فى الكبريات الاربع يحصل ستة عشر ضرباً وههنا بحسب الشرائط طريقان
 الاول طريق الحذف والاسقاط والثانى طريق التحصيل والبقاء فاشار الى الاول بقوله
 أسقط والى الثانى بقوله بقى فقال (وأسقط ههنا) أى فى الشكل الاول (شرط الايجاب)
 أى ايجاب الصغرى (ثمانية) من الضروب وهى ضرب الصغرى السالبة الكلية
 فى الكبرى الاربع السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الكلية والجزئية وضرب
 السالبة الجزئية فى الاربع المذكورة واذا سقط ثمانية من ستة عشر بقى ثمانية وهى ضرب
 الموجبتين فى الاربع (و) أسقط (شرط الكلية) أى كلية الكبرى ضرباً
 (أربعة) وهى ضرب الصغرى الموجبة الكلية فى الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة
 الجزئية وضرب الصغرى فى الكبيرين المذكورين فاذا سقط اثنا عشر من ستة عشر

(بقي أربعة) منها وهي (الموجبتان) أى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية (مع الكليتين) أى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالضروب المنتجة في الشكل الاول أربعة الاول من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثانى من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى وجميع هذه الضروب يكون (منتجا لمطالب أربعة) وهي الموجبة الكلية في الاول والسالبة الكلية في الثانى والموجبة الجزئية في الثالث والسالبة الجزئية في الرابع (وانتاجها لهذه المطالب بالضرورة) أى بالبداهة من غير حاجة الى الاستدلال وأمثلة الضروب المذكورة ظاهرة (وذلك) أى الانتاج للمطالب الاربعة (من خواصه) أى خواص هذا الشكل الاول لا يوجد في غيره من الاشكال (كلايجاب الكلى) أى كما ان انتاجه للموجبة الكلية من خواص هذا الشكل ولا ينتج غيره له (وهنا) أى في الشكل الاول (شك مشهور من وجهين) الوجه (الاول ان النتيجة) في هذا الشكل (موقوفة على كلية الكبرى) يعنى لو كانت الكبرى كلية ينتج والا (وبالعكس) يعنى كلية الكبرى موقوفة على النتيجة (لان الاصغر من جملة الاوسط) فثبوت الاكبر بجميع افراد الاوسط يتوقف على ثبوته للاصغر وهذه هي النتيجة فاذا كان كل منهما موقوفا على الآخر (فدار) أى فيلزم الدور وهو توقف الشيء على نفسه وهو محال حاصل الشك ان الشكل الذى هو من أبين الاشكال عندكم دورى اذ علم النتيجة فيه موقوف على علم كلية الكبرى وعلم الكلية موقوف على علم النتيجة لان علم قولنا العالم حادث مثلا موقوف على علم ان كل متغير حادث اذ ما لم يعلم ثبوت الاكبر لكل افراد الاوسط التى من جملتها الاصغر كيف يحكم بثبوته للاصغر وعلم قولنا كل متغير حادث موقوف على علم ان العالم حادث لان الاصغر من افراد المتغير فالم يعلم انه حادث كيف يحكم ويعلم بان كل متغير حادث فصار كل منهما موقوفا على الآخر وهو يقتضى تقدم الشيء على نفسه وهذا هو الدور فيلزم الدور وهو محال وما يستلزمه يكون باطلا ولا يكون ظاهرا لانتاج فضلا عن البداهة واذا بطل هذا الشكل بطل المنطق كله (وحله) أى حل هذا الشك (ان التفصيل) أى علم النتيجة وهي الحكم بالاكبر على ذات الاصغر اكونه من افراده (موقوف على الاجمال) أى على الحكم الاجمالى في الكبرى الكلية (والحكم يختلف باختلاف الاوصاف) يعنى اذا كانت الاوصاف مختلفة يكون الحكم مختلفا واذا وجد الاختلاف بالتفصيل والاجمال يكون

مؤثرا في تعدد الحكم بالبدئية والنظرية والمعلومية والمجهولية حاصل الحل انه لا يلزم الدور لان الموقوف غير الموقوف عليه اذ في الكبرى الكلية حكم على جميع ما يندرج تحت الاوسط من حيث انه اوسط لامن حيث انه اصغر حكما اجماليا والاصغر من جملة الاوسط فعليه حكم أيضا وفي النتيجة حكم على الاصغر تفصيلا فهذا موقوف على الاجمال وهو ليس بموقوف على علم هذا التفصيل بل صدق هذا الاجمال في نفس الامر موقوف على صدق النتيجة فالموقوف عليه هو الاجمال والموقوف هو التفصيل فهنا حكمان حكم بالا كبر على ذات الاصغر باعتبار كونها عن افراد الاكبر وحكم على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط فالاول مطلوب مجهول مفصل وموقوف على الثاني وهو معلوم مجمل به هذا الاجمال فصار الموقوف عليه غير الموقوف بهذا الاعتبار فلا استحالة فيه وانما المستحيل هو التوقف على نفسه من جهة واحدة فالشيء باعتبار العالم مثلا غير معلوم وباعتبار عنوان التغير معلوم فيتوقف الاول على الثاني فلا استحالة فيه لاختلاف الواقع بينهما واذا عرفت هذا (فلا إشكال) ههنا (الثاني) أي الوجه الثاني من الشك (ان قولنا الخلاء ليس بموجود) بالدلائل المذكورة في بطلانه (وكما ليس بموجود ليس بمحسوس) لان الحس انما يرد على الموجود (ينتج) ان الخلاء ليس بمحسوس (مع ان الصغرى) في هذا (سالبة) فلا فائدة في اشتراط الايجاب ولا خصوصية في الانتاج لهذه المادة (بل كلما تكررت النسبة السلبية أنتجت) حاصله انه لا دخل له لاشتراط الايجاب في الشكل الاول في الانتاج بل كلما تكررت النسبة السلبية أنتجت نتيجة كما في قولنا الخلاء ليس بموجود وكلما ليس بموجود ليس بمحسوس (وحله) أي حل الوجه الثاني من الشك (كما قيل انها) أي الصغرى في هذا القياس (موجبة سالبة المحمول) لا سالبة و (يدل على ذلك) أي على كونها موجبة (جعل النسبة السلبية) وهي كلما ليس بموجود (مرآة لافراد الكبرى) لجعلها موضوعا فيها (حاصل الحل) ان الصغرى ليست سالبة اينتقض اشتراط ايجاب الصغرى لها بل هي موجبة وان لم تكن موجبة محصلة بل موجبة سالبة المحمول فانما يحتاج هذا القياس انما هو باعتبار وجود شرط الايجاب ويدل على كون الصغرى موجبة جعل النسبة السلبية في الصغرى مرآة لافراد في الكبرى ووقوعها عقدا الوضع وهو بالثبوت وعقد الوضع في الكبرى هو عقد الحل في الصغرى والالم يحصل الاندراج فيكون في الصغرى أيضا ثابتا بالاصغر فصارت الصغرى موجبة سالبة المحمول فلا نتاج ليس من جهة السلب بل من جهة لحاظ الايجاب وهو المطلوب لا يقال ان الموجبة السالبة

المحمول تسليوي السالبة فانتاجها يوجب انتاج السالبة فانتقض اشتراط الايجاب . لانا نقول ان المنوع انتاج السالبة بالذات لا بالواسطة والموجبة السالبة المحمول وان كانت مساوية للسالبة في عدم وجود الموضوع لكن فيه جهة الثبوت وانتاجه من هذه الجهة لا غير (أقول ولك أن تستدل من ههنا) أى من موضوع الاعتراف بايجاب الصغرى في هذا الحل جازلك أن تستدل (على عدم استدعاء تلك الموجبة) أى موجبة سالبة المحمول (الوجود) أى وجود الموضوع يعنى اذا عرفت بصدق قولنا الخلاء ليس بوجوده على طريق الايجاب والخلاء معدوم ليس له وجود فاستدل به على ان تلك الموجبة لا تستدعى وجود الموضوع والالم تكن صادقة في هذه الصورة مع انها صادقة (فتدبر) لعله اشارة الى ان الربط الايجابى مطلقا يستدعى الوجود ضرورة ثبوت الشئ للشئ يستلزم ثبوت المثبت له وله مذاقال المحقق الدواني ان هذه القضية قضية ذهنية لا موجبة سالبة المحمول فتفكر (وفي الثانى) أى فى الشكل الثانى من الاشكال الاربعه (يشترط) لانتاجه أمران أحدهما (اختلاف المقدمتين) أى الصغرى والكبرى (فى الكيف) أى الايجاب والسلب يعنى اذا كانت احدهما موجبة تكون الاخرى سالبة و (بحسب) الكمية (كلية الكبرى) أى تكون الكبرى كلية سواء كانت موجبة أو سالبة فاسقط باشتراط الاول ثمانية أضرب من ستة عشر وهى الموجبة الكلية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية والموجبة الجزئية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية والسالبة الكلية مع السالبة الجزئية ومع السالبة الجزئية والسالبة الجزئية مع السالبة الكلية ومع السالبة الجزئية لان المقدمتين فى هذه الصورة متعددتان فى الكيف وبالشرط الثانى سقط أربعة الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية مع الموجبة الجزئية (والا) أى وان لم يكن الاختلاف فى الكيف وكلية الكبرى بل اتفقتا فى الايجاب والسلب أو كانت الكبرى جزئية (يلزم الاختلاف) أى اختلاف النتيجة بحيث ينتج فى مادة نتيجة وفى مادة غير تلك النتيجة وهو دليل العقم اذ معنى الانتاج استلزام القياس لما يخرج منه فيكون لازما للقياس وعلى تقدير الاختلاف يلزم تخلف اللازم عن الملزوم هذا خلف أما اذا فقد الشرط الاول بان تعدد المقدمتان فى الكيف ايجابا أو سلبا لم يلزم التيسجة اما الموجبتان فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان ينتج كل انسان فرس واذا انضم الى صغراه كل ناطق حيوان ينتج كل انسان ناطق فالاول كاذب والصادق فيه السلب والثانى صادق فلم تكن النتيجة لازمة للقياس ولا بد لهما من اللزوم فلم ينتج لعدم اختلاف

المقدمتين موجب للاختلاف الموجب لعدم الانتاج فلا بد فيه من الاختلاف في
المقدمتين وهو المطلوب وكذا حال السالبتين نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من
الفرس بحجر ينتج لا شيء من الانسان بفرس وهو صادق واذا انضم الى الصغرى لا شيء
من الناطق بحجر ينتج لا شيء من الانسان بناطق وهو كاذب والحق الايجاب وأما اذا فقد
الشرط الثانى بان تكون الكبرى موجبة جزئية نحو قولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض
الحيوان فرس ينتج لا شيء من الانسان بحيوان وهو كاذب والصادق فيه الايجاب واذا انضم
الى صغراه بعض الصاهل فرس ينتج لا شيء من الانسان بصاهل وهو الحق وكذا حال
الكبرى السالبة الجزئية واذا سقط اثنا عشر ضربا من ضرب ستة عشر بقى أربعة منتجة
أشار المصنف رحمه الله تعالى اليها بقوله (فينتج الكلتيان) أى الموجبة الكلية مع السالبة
الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الكلية (سالبة كلية) أى نتيجتهما سالبة كلية
وهذان الضربان مختلفان فى الكيف ومتحدان فى الكم وأشار الى مختلفهما فيه بقوله
(والمختلفتان كما) أى الضروب التى فيها الصغرى والكبرى مختلفتان فى الكلية والجزئية
بان تكون الصغرى فيها موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية أو الصغرى سالبة جزئية
والكبرى موجبة كلية (ينتج سالبة جزئية) لان النتيجة تابعة لآخرس المقدمتين وهى
السالبة الجزئية ولما كان هذا الشكل غير بين الانتاج وبمحتاج فى بيان انتاجه الى دليل
أشار اليه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (بالخلف) أى اثبات هذه النتيجة بالخلف فى
جميع الضروب وهو ضم نقيض النتيجة لايجابه الى الكبرى وجعله صغرى فصارت شكلا
أولا فينتج نقيض الصغرى مثلا اذا لم يصدق لا شيء من الانسان بحجر فى قولنا كل انسان
حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان يصدق نقيضه وهو بعض الانسان حجر ونضمه مع
الكبرى بان يقال بعض الانسان حجر ولا شيء من الحجر بحيوان فيكون شكلا أولا ينتج
بعض الانسان ليس بحيوان وهو نقيض الصغرى وهو كل انسان حيوان هذا خلف وهذا
لا يلزم من صورة القياس اذ هى بدئية الانتاج ولا من الكبرى لكونها مفروضة الصديق
فيكون من الصغرى وهو نقيض النتيجة وما يلزم منه الخلف يكون باطلا فيكون نقيض
النتيجة باطلا فصارت النتيجة حقة وهو المطلوب وقس عليه حال باقى الضروب (أو)
اثبات الانتاج (بعكس الكبرى) وضمه مع الصغرى فيصير شكلا أولا وذلك جار فى
الضرب الاول والثالث لكون كبراهما سالبة كلية تنعكس الى سالبة كلية وهى تصلح
لكبروية الشكل الاول لكليتها نحو قولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان

وعكس كبراه الى لاشئ من الحيوان بحجر ونضمه مع صغراه فيصير كل انسان حيوان ولاشئ من الحيوان بحجر وهو الشكل الاول ينتج النتيجة المطلوبة وهي لاشئ من الانسان بحجر ولايجرى في الثاني والرابع لان كبراهما موجبة كلية فينعكس الى موجبة جزئية وهي لا تصلح لكبروية الشكل الاول (أو) اثبات الاتاج بعكس (الصغرى) وهذا جار في الضرب الثاني فقط لان صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها وتصلح بكليتها لكبروية الشكل الاول بخلاف الاول والثالث فان صغراهما موجبة كلية وعكسهما موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول وكذا الرابع أيضا فان صغراه سالبة جزئية ولا عكس لها أصلا (ثم بعكس الترتيب) يعنى يؤخذ أولا عكس الصغرى ثم يعكس ترتيب القياس بان يجعل كبراه صغرى وعكس صغراه كبرى فيصير شكلا أولا وينتج نتيجة (ثم) بعكس (النتيجة) فيصير نتيجة مطلوبة نحو لاشئ من الحجر بحجر و كل انسان حيوان ينتج لاشئ من الحجر باتسان فيؤخذ عكس صغراه وهو لاشئ من الحيوان بحجر ثم يعكس الترتيب بان يجعله كبرى وكبرى القياس صغرى فيصير كل انسان حيوان ولاشئ من الحيوان بحجر وهو شكل أول ينتج لاشئ من لاشئ بحجر و يعكس الى لاشئ من الحجر بانسان وهي النتيجة المطلوبة (وفي) الشكل (الثالث) يشترط (اجاب الصغرى) أى تكون الصغرى موجبة سواء كانت كلية أو جزئية وأسقط بهذا الشرط ثمانية أضرب حاصلات من ضم سالبة كلية صغرى مع الكبريات الاربع وضم سالبة جزئية مع الاربع (مع كلية أحدهما) أى الصغرى أو الكبرى أى تكون أحدهما كلية فالاول بحسب الكيفية والثاني بحسب الكمية وأسقط بالثاني ضرب بين الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئتين واذا أسقط عشرة أضرب من ستة عشر بقى ستة منتجة أشار اليها بقوله (فينتج الموجبتان) أى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية الصغرى (مع الموجبة الكلية) الكبرى (أو) الموجبة (الكلية) الصغرى (مع الموجبة الجزئية) الكبرى ينتج موجبة جزئية (و) ينتج الموجبتان (مع السالبة الكلية) الكبرى (أو) ينتج (الموجبة) الكلية الصغرى (مع السالبة الجزئية) الكبرى (سالبة جزئية) فهذه ضرب ستة الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والثالث من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الثلاثة منتجة للموجبة الجزئية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وهذه الثلاثة منتجة للسالبة الجزئية وانما ينتج الكليتان جزئية في هذا الشكل لجواز ان يكون

الأصغر أعم من الأكبر فينشأ لا يصح حمل الأكبر عليه لا إيجاباً ولا سلباً نحو كل إنسان
 حيوان وكل إنسان ناطق أو كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرس فالنتيجة الكلية
 ههنا غير صادقة (بالخلف) يعنى انتاج هذا الشكل بالخلف الذى يجرى فى جميع
 هذه الضروب وهوان يجعل تقيض النتيجة لكليته كبرى وصغرى القياس لا يجابها صغرى
 فيصير شكلاً أولاً فينتج ما ينافى كبرى القياس المفرد وضمة الصدق وهو محال وهذا
 المحال لا يلزم من الهيئة لكونها نتيجة ولا عن الصغرى لانها صادقة فلا يلزم الا من الكبرى
 وهو تقيض النتيجة فيكون باطلاً فتكون النتيجة حقة نحو كل إنسان حيوان وكل إنسان
 ناطق يصدق بعض الحيوان ناطق والا لصدق تقيضه وهو لا شيء من الحيوان بناطق واذا
 ضم مع الصغرى بان يقال كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بناطق ينتج لا شيء من
 الإنسان بناطق وهو ينافى كل إنسان ناطق وهو صادق فإينافيه يكون كاذباً فبطل
 التقيض وحقت النتيجة وهذا يجرى فى الضروب كلها (أو عكس الصغرى) يعنى
 انتاج هذا الشكل يكون بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول وينتج النتيجة المطلوبة
 وذلك جارٍ فيما سوى الضرب الثالث والضرب السادس ولا يجرى فيها لعدم كلية كبراهما
 ليصح كبروية الشكل الاول (أو) عكس (الكبرى) يعنى انتاجه يكون بعكس
 الكبرى ورده الى الشكل الرابع (ثم) بعكس (الترتيب) بان يجعل الصغرى كبرى
 والكبرى صغرى ليرتد الى الشكل الاول فينتج (نتيجة ثم) تعكس (النتيجة) حتى
 نحصل النتيجة المطلوبة وهذا انما يجرى فى الضرب الاول والضرب الثالث ولا يجرى فى
 الاربع الباقية أما فى الثانى فلان صغراه موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول
 لا شرائط كليتها فيه وفى الرابع والخامس والسادس فيكون عكس كبراهما سالبة لا تصلح
 لصغروية الشكل الاول لا شرائط ايجابها فيه (أو الرد الى) الشكل (الثانى بعكسهما)
 أى عكس الصغرى والكبرى وهذا لا يجرى الا فى الرابع والخامس لا فى غيرهما من
 الاربع الباقية أما فى الاول والثانى والثالث فلان الصغرى والكبرى فيها موجبة تنعكس
 الى موجبة فتكون المقدمتان موجبتين ولا بد فى انتاج الشكل الثانى من الاختلاف فى
 الكيف بان تكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وأما السادس فكبراهما سالبة جزئية
 لا تقبل العكس ولو انعكست كما فى الخاصتين فيكون عكسهما سالبة جزئية وهى لا تصلح
 لكبروية الشكل الثانى (وفى الشفاء ان هذين) أى الشكل الثانى والثالث (وان
 رجعا) أى الثانى والثالث (الى الاول) بعكس الكبرى أو الصغرى (فلهما)

أى لهذين الشكلين خاصة مختصة لذاتيهما من غير الرجوع الى الاول (وهى) أى الخاصة (ان الطبع) والسائق الى الذهن (في بعض المقدمات) من الشكل الثانى والثالث (أن أحد الطرفين) أى الموضوع والمحمول من الصغرى والكبرى فيهما (متعين للموضوعية) أى لكونه موضوعا (و) الطرف (الآخر) متعين (للمحمولية) أى لكونه محمولا على التعين (حتى لو عكس) أى الطرف المعين للموضوعية محمولا والطرف المعين للمحمولية موضوعا (كان) هذا الشكل (غير طبيعى) وغير سائق الى الذهن (فالتأليف) أى الترتيب (الطبيعى) السائق الى الذهن (هو ما ينظم) أى هذا التأليف (الاعلى أحد) هذين الشكلين (وليس عنهما) أى عن الثانى والثالث (غنية) أى بد بحيث لا يحتاج اليهما هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أن الشكل الثانى والشكل الثالث لما رجعا الى الاول فى الحاجة اليهما فان كل مطلوب يحصل بهما يحصل من الشكل الاول فيكفى لاثبات المطلوب فلا بد أن يعتبر دون غيره حاصل الدفع أن الثانى والثالث وان رجعا الى الاول لكن لهما خاصة مختصة بهما فلا يوجب الرجوع اليه الاستغناء عنهما فان بعض المقدمات من الشكلين يقتضى الموضوعية والبعض الآخر المحمولية و يقتضى البقاء على هذا الحالة أيضا كطبيعة الانسان والكاتب مثلا فى كل انسان كاتب يقتضى لكون الانسان موضوعا والكاتب محمولا وكذا طبيعة النار فى قولنا لاشئ من النار يبارد يقتضى الموضوعية فان النار أولى بكونها موضوعة بأن يسلب عنه البارد فهذه المقدمات ينبغي أن لا ترتب على هيئة الشكل الاول والا يلزم كون التأليف على غير نظم طبيعى فان نظام التأليف الطبيعى من هذه المقدمات لا يكون الا على هيئة الشكل الثانى والثالث فيثبت الاحتياج اليهما فى بعض المواد فلم يكن عنهما غناء عند الوجدان السليم لوجدان النظم الطبيعى فيهما فعلم أن هذين الشكلين وان لم يكونا يديهي الانتاج كالشكل الاول لكنهما أقرب منه لاشتغالهما على نظم طبيعى كالاول فيمكن اثبات المطلوب بهما من غير الرجوع الى الاول وهذا هو وجه اعتبارهما فى العلوم (هذا) أى خذ هذا واحفظه (وفى) الشكل (الرابع) يشترط (ايجابهما) أى ايجاب المقدمتين (مع كلية الصغرى) يعنى اذا كانتا موجبتين تكون الصغرى كلية سواء كانت الكبرى كلية أو جزئية (واختلافهما) أى اختلاف المقدمتين (بالكيف مع كلية احدهما) أى احدى المقدمتين يعنى اذا كانت المقدمتان مختلفتين بالايجاب والسلب لا بد من كلية احدهما سواء كانت صغرى أو كبرى (والا) أى وان لم يشترط أحد الامرين بل انتفيا جميعا بأن يكونا سالبين أو موجبتين مع جزئية الصغرى أو مختلفتين

بالإيجاب والسلب مع كونهما جزئيين (لزم الاختلاف) أى اختلاف النتيجة بأن تكون النتيجة فى بعض المواد موجبة وفى بعضها سالبة وهو دليل العقم أما الأول فقولنا لاشئ من الانسان بفرس ولاشئ من الجماد بانسان ينتج لاشئ من الفرس بجماد وهو حق واذا ضم اليه قولنا لاشئ من الصاهل بانسان ينتج لاشئ من الفرس بصاهل وهو كاذب والحق فيه الايجاب وقد أسقط بهذا الشرط ثمانية أضرب وهى موجبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى وموجبة جزئية صغرى مع موجبة جزئية كبرى وسالبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وموجبة جزئية صغرى مع موجبة جزئية كبرى بقى ثمانية أشار إليها بقوله (لينتج الموجبة الكلية مع الاربع) هذا اشارة الى الضروب الاربعة الاول موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثانى موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى والثالث موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى (والجزئية) أى الموجبة الجزئية الصغرى (مع السالبة الكلية والسالبان) أى الكلية والجزئية الصغرايان (مع الموجبة الكلية) الكبرى (والسالبة الكلية) الصغرى (مع الموجبة الجزئية) الكبرى فهذه اشارة الى الضروب الاربعة الباقية من الثمانية فالخامس موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى (والثامن) سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى (موجبة جزئية) أى نتيجة هذه الضروب موجبة جزئية (ان لم يكن) فى المقدمتين (سلب) كالضرب الاول والثانى (والا) أى وان كان سلب فى احدهما وهو فى الستة الباقية فسالبة جزئية) يعنى ينتج سالبة جزئية (الافى واحد) أى من الضروب الستة وهو الضرب الثالث منها فانه ينتج سالبة كلية فهذا استثناء من قوله والافى سالبة جزئية يعنى الضرب الذى فيه صغرى سالبة والكبرى موجبة كلية ينتج سالبة كلية نحو لاشئ من الانسان بفرس وكل ناطق انسان ينتج لاشئ من الفرس بناطق (بالخلف) أى اتاج هذه الضروب ثابت بالخلف وهو هنا أن يضم نقيض النتيجة الى احدى مقدمتى القياس لينتج نتيجة تنعكس الى ماينا فى المقدمة الاخرى المفروضة الصدق فى القياس فيكون محالا وهذا المحال ناشئ من نقيض النتيجة فهو باطل وهذا يجرى فى الكل الا فى الاخيرين وهو

السابع والثامن لان كبرى السابع سالبة جزئية لا تصلح لكبر وية الشكل الاول مع أن تقبض النتيجة مع الصغرى ينتج موجبة كلية منعكسة الى موجبة جزئية وهي لاتنافى الكبرى الاصل وصغرى الثامن سالبة وهي لا تصلح لصغرو وية الشكل الاول وكبراه جزئية غير سالبة لكبراه (أو بعكس الترتيب) بأن يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير شكلاً أولاً لا ينتج نتيجة (ثم) عكس (النتيجة) أى بعكس النتيجة التي حصلت من الشكل الاول فيحصل المطلوب وهذا يجري في الاول والثاني والثالث والثامن ولا يجري في الباقية لان صغرى الخامس والسادس جزئية وهي لا تصلح لكبر وية الشكل الاول وكبرى الرابع والسابع سالبة وهي لا تقع صغرى الاول (أو بعكس المقدمتين) بأن يؤخذ عكس الصغرى والكبرى ليصير شكلاً أولاً لا ينتج المطلوب وهذا يجري في الرابع والخامس ولا يجري في الباقية لاتقاء شرائط الانتاج للاول كما هو الظاهر عند اللبيب المتأمل (أو بعكس الصغرى) ليرتد الى الشكل الثاني فان المخالفة بينهما كانت في الصغرى وهذا يجري في الثالث والرابع والخامس والسادس ولا يجري في الاولين لعدم الاختلاف في الكيف ولا في الاخيرين لان صغرى السابع سالبة جزئية لا تنعكس وعكس صغرى الثامن سالبة كلية لكن كبراه جزئية لا تصلح لكبر وية الشكل الثاني لاشتراط الكلية فيها (أو بعكس الكبرى) ليرتد الى الشكل الثالث وهذا يجري في الاولين والرابع والخامس والسابع ولا يجري في الباقية لان صغراه سالبة وصغرى الشكل الثالث لا تكون سالبة ولما فرغ عن بيان شرائط انتاج الاشكال بحسب الكمية والكيفية شرع في بيان اشتراطها بحسب الجهة فقال (وأما بحسب الجهة في المختلطات) يعنى أن الاشتراط بحسب الجهة في المختلطات وهي الاقيسة الحاصلة من خايط الموجبات بعضها في بعض (أففى) الشكل (الاول) أى اشترط فيه بحسب الجهة (فعلية الصغرى) أى تكون الصغرى من القضايا التي يوجد فيها الفعلية وهي ماسوى الممكنة (على مذهب الشيخ) لما قد سلف في عقد الوضع مع أن المعتبر عنده صدق الوصف العنوانى على ذات الموضوع بالفعل فالحكم في الكبرى يكون على ما هو أوسط بالفعل فلولم يكن في الصغرى كذلك بل بالامكان لم يحصل اندراج الا صغرى تحت الاوسط فلم يحصل الجزم بتعدى الحكم من الاوسط الى الا صغرى اثبتت الا كبرها هو أوسط بالفعل والا صغرى ليس بأوسط بالفعل بل بالامكان ويجوز أن لا يخرج من القوة الى الفعل فكيف يتعدى الحكم منه الى الا صغرى فاتفق مناط النتيجة فلا ينتج عند قدانه ولذا يصدق في الفرض المذكور كل حمار مركوب زيد بالامكان وكل مركوب زيد فرس

بالضرورة مع كذب النتيجة (ويذهب هو) أي الشيخ (والامام) الزاري ومثابعوها (الى
انتاج الممكنة) الصغرى (مع) الكبرى (الضرورة ضرورة) ومع غيرها ممكنة واستدلا
عليه بوجوه منها ما قال المصنف رحمه الله (لأنها) أي الممكنة (ممكنة مع الكبرى) لأن الممكن
يمكن دائما على جميع التقادير وإذا كانت ممكنة مع الكبرى (فأمكن وقوعها) أي وقوع هذه
الممكنة (معها) أي مع الكبرى وكل ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال (فلا يلزم من
فرض الوقوع) أي فرض وقوع الصغرى مع الكبرى (محال) وإذا وجدت الصغرى مع
الكبرى (فتلزم) النتيجة فأتتجت الممكنة أيضا كالفعلية فاحصل الاستدلال أن الصغرى
الممكنة مع الكبرى أنتجت في الشكل الاول نتيجة اذ صدق الصغرى الممكنة مع الكبرى
مستلزم لا مكان صدق الصغرى الفعلية معها لان الممكن ما لم يلزم من فرض وقوعه محال
في فرض وقوع الصغرى الممكنة بالفعل مع الكبرى فتصدق الفعلية وصدقها مستلزم الانتاج
لا ندراج الا صغرت تحت الاوسط على هذا التقدير فالنتيجة لازمة للممكنة أيضا غير مستحيلة
فهى اما ضرورة أو غيرها (وأجيب تارة بأنه لا يلزم من ثبوت امكان شئ مع آخر امكان
ثبوته) أي ثبوت ذلك الشئ (معها) أي مع آخر (ألا ترى أن من الجائز أن يكون وقوع
الصغرى رفاعا لصدق الكبرى) فكيف يصدق معها حاصله ان بين امكان الثبوت وثبوت
الامكان فرقا ولا يستلزم أحدهما الآخر فإذا كانت الصغرى ممكنة يوجد ثبوت امكانها
مع الكبرى بأن يقال انها ممكنة مع الكبرى ولا يلزم منه امكان ثبوت الصغرى أي وقوعها
ووجودها مع الكبرى لجواز أن يكون وقوع الصغرى رفاعا لصدق الكبرى كما عرفت
في الفرض المذكور فلا يجتمعان وإذا لم يجتمع لم تحصل النتيجة (وفيه ما فيه) قال في
الحاشية فان الامكان كيفية ثبوت المحمول للموضوع ففعلية الامكان مستلزمة لا مكان الفعلية
في الجملة نعم أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وبينهما بون بعيد انتهى حاصله الرد
على الجواب بأن فعلية الامكان مستلزمة لا مكان الفعلية في الجملة اذ هو كيفية ثبوت المحمول
للموضوع ولا يقاس على عدم استلزام أزلية الامكان لا مكان الازلية اذ بينهما فرق بين لان
الاولى مطلقة والثانية وقتية ولا منافاة بينهما فاستلزام ثبوت الامكان لا مكان الثبوت في
الجملة لا يناقض عدم استلزام امكان الحادث في الازل امكان ثبوت الحادث فيه قيل لا يتوجه
الرد على المجيب فانه غير مانع لا استلزام فعلية الامكان لا مكان الفعلية بل منع استلزام مجامعة
فعلية الامكان مع شئ امكان مجامعة فعليته مع ذلك الشئ ولا شك في توجه هذا المنع ولا
يدفعه الا براد الا أن يقال مراده ان فعلية الامكان لما استلزمت لا مكان الفعلية في الجملة صارت

الفعلية ممكنة فلا يرفع على تقدير تحققها شيئا واقعا سيما الضروري منه والالم تكن هذه الفعلية ممكنة اذ رفع الضرورى محال ومستلزم المحال يكون محالا وهذا مسلم عند المجيب فيندفع ما قيل من عدم توجه الرد على المجيب فافهم (و) أجيب تارة (أخرى بمنع لزوم النتيجة على تقدير الوقوع) أى وقوع الصغرى (لان الحكم فى الكبرى على ما هو أوسط بالفعل فى نفس الامر) لا ما هو أوسط على ذلك التقدير فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر حاصله أن الصغرى لو فرض وقوعها مع الكبرى وتكون فعلية فانا تمنع لزوم النتيجة على هذا التقدير اذ لزوم النتيجة لا يكون الا اذا اندرج الاصغر تحت الاوسط واندراجها تحته ممنوع لان الحكم فى الكبرى على ما هو أوسط بالفعل فى نفس الامر لا ما هو أوسط بالفعل بحسب التقدير والاصغر ليس أوسط بالفعل فى نفس الامر بل على ذلك التقدير فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا تلزم النتيجة (فتفكر) قال فى الحاشية اشارة الى أنه يمكن اثبات المقدمة الممنوعة بأن يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى فعلية معها وكلما كانت فعلية لزمت النتيجة والملازمة الاولى بينة والثانية مسلمة انتهى حاصله أنه يمكن اثبات لزوم النتيجة على تقدير وقوع الصغرى بأن يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى بالفعل ومعها الكبرى وكلما كانت الصغرى بالفعل ووجدت مع الكبرى بوجود شرط الانتاج فلزمت النتيجة والملازمة بين وقوع الصغرى مع الكبرى وكونها فعلية معها بينة اذ الوقوع معها لازم للفعلية وبالعكس والملازمة بين فعلية الصغرى مع الكبرى ولزوم النتيجة مسلمة لان هذا هو الشرط للانتاج ولك أن تقول ان انتاج الصغرى الفعلية مطلقا سواء كانت واقعية أو فرضية ممنوع والمسلم انما هو انتاج فعليتها لنفس الامر بة مع الكبرى اذ الحكم فى الكبرى على ما هو أوسط بالفعل فى نفس الامر فلم يعتبر فى الصغرى فعليتها لنفس الامر بة لم يحصل الاندراج فلا يلزم الانتاج فافهم (والحق أن أخذ الامكان بالمعنى الاخص) وهو سلب الضرورة المطلقة سواء كانت ناشئة عن الذات أو عن الغير (فهو) أى الامكان بهذا المعنى (مساو للاطلاق كالدوام) مساو (للضرورة بالمعنى الاعم) وهى الضرورة المطلقة سواء كانت بحسب الذات أو بحسب الغير فالدوام أيضا لا يخلو عن الضرورة بحسب العلة فهو مساو للضرورة بهذا المعنى والامكان والاطلاق تقيضاهما فيكونان متساويين لان تقيض المتساويين متساويان فاذا كان الامكان مساويا للاطلاق والاطلاق شرط الانتاج (فتلزم النتيجة) على هذا التقدير (والا) أى أو ان لم يؤخذ الامكان بهذا المعنى بل يؤخذ

بالمعنى الاعم (لا) تلزم النتيجة قال في الحاشية أى ان أخذ الامكان بالمعنى الاعم وهو الامكان الذاتى لا يلزم النتيجة فان الممكن بهذا المعنى يجوز أن يكون ممتنعا بالغير فهو وان لم يلزم من فرض وقوعه المحال بالنظر الى ذاته لكن يجوز أن يلزم منه المحال بالنظر الى الوقوع كعدم العقل الاول يلزم منه عدم الواجب تعالى على ما هو المشهود وانتهى حاصله أن الممكنة بمعنى الاخص تساوى المطلقة فلا إشكال فى انتاجها اذا انتاج فيها من حيث الاطلاق فى الحقيقة النتيجة هى المطلقة لا الممكنة بالمعنى الاعم فلا إشكال انما هو فى انتاجها فلا يلزم انتاجها اذا الممكن يجوز أن يكون ممتنعا بالغير وان لم يلزم من وقوعه محال فى الواقع فيمنع قوله فلا يلزم من فرض الوقوع محال كما أن عدم العقل الاول وان كان ممكنا بالذات لكنه ممتنع بالغير وهو وجود الواجب تعالى لكونه علة تامة له فلو فرض وقوعه يلزم منه المحال وهو عدم الواجب تعالى فيجوز أن يكون الممكن بالذات ممتنعا بالغير ويلزم من وقوعه محال فى الواقع فكيف تلزم النتيجة فالحق ان الممكنة غير منتجة وما ذهب اليه الشيخ والامام من انتاجها فغير ثابت فافهم ولما فرغ من بيان الاشتراط بحسب الجهة فى الشكل الاول شرع فى بيان جهة النتيجة فقال (ثم النتيجة) فى القياس المركب من القضايا الموجهة من الشكل الاول بعد وجود شرائط الانتاج فيه (كالكبرى) أى كالقضية الموجهة التى هى الكبرى (ان كانت) أى الكبرى (من غير الوصفيات الاربع) أى غير المشروطة العامة والعرفية العامة والمشروط الخاصة والعرفية الخاصة (والا) أى وان لم تكن الكبرى من غير الوصفيات بل تكون منها (فكالصغرى) أى فالنتيجة حينئذ كالقضية التى هى الصغرى يعنى تتبعها فى الجهة (محذوفا عنها) أى عن الصغرى (قيد الوجود) يعنى بعد أن يحذف عن الصغرى قيد الوجود وهو اللا ضرورة واللا دوام ان كان فيها يكون الباقي بعد الحذف نتيجة (والضرورة المختصة) يعنى يحذف الضرورة التى تختص بالصغرى ولا توجد فى الكبرى سواء كانت الضرورة ذاتية أو وصفية أو وقتية (ومنضمما اليها) أى الى (قيد الوجود فى الكبرى) يعنى بعد حذف قيد الوجود عن الصغرى وحذف الضرورة المختصة التى توجد فيها لا فى الكبرى (ان كان) قيد الوجود (فى الكبرى) بأن يكون من احدى الخاصتين ينضم الى الصغرى فتكون القضية الخاصة بعد الحذف والانضمام نتيجة القياس تفصيل المقام ان الضروب الحاصلة من اختلاط بعض الموجهات مع بعض مائة وتسعة وستون اختلاطا لان القضايا الموجهة على ما هو المشهور ثلثة عشر واذا ضربت فى نفسها تكون مائة وتسعة وستين وبشرط الفعلية سقط منها ستة

وعشرون اختلاطا وهي الحاصلة من ضرب الممكنتين في ثلاثة عشر فبقيت مائة وثلاثة وأربعون
فهي النتيجة والضابطة في الاتحاج أن الكبرى إن كانت من غير الوصفيات الأربع وهي
التسع بأن تكون ضرورية أو دائمة أو مطلقة عامة أو ممكنة عامة أو وقتية أو منتشرة أو
وجودية لا ضرورية أو وجودية لا دائمة وممكنة خاصة فالنتيجة تكون قضية موجهة
كالكبرى وإن كانت الكبرى من إحدى الوصفيات الأربع بأن تكون مشروطة عامة
أو عرفية عامة أو مشروطة خاصة أو عرفية خاصة والصغرى أية قضية كانت من الفعليات
فالنتيجة تكون قضية موجهة كالقضية التي هي الصغرى لكن إن كان في الصغرى قيد
اللا دوام كما إذا كانت إحدى الخاصتين أوقيد الضرورة كما إذا كانت وجودية
لا ضرورية حذفنا ذلك القيد وما بقي يكون نتيجة وكذلك إذا وجدنا في الصغرى ضرورة
مخصوصة غير مشتركة بينهما وبين الكبرى حذفناها أيضا كما إذا كانت الصغرى ضرورية
والكبرى دائمة حذفنا الضرورة من الصغرى فبقي دائمة وهي النتيجة ثم ننظر في الكبرى إن
لم يكن فيها قيد اللا دوام كما إذا كانت مشروطة عامة وعرفية عامة كان المحفوظ من
الصغرى بعد حذف اللا دوام والضرورة المختصة بعينه النتيجة وإن كان في الكبرى قيد
اللا دوام كما إذا كانت إحدى الخاصتين ضمناها إلى المحفوظة وكان المجموع الحاصل
منها جهة النتيجة وهذا القدر يكفي في كشف المرام وإن شئت استيفاء الكلام فانظر إلى
شرح المطالع وغيره من شروح الاعلام (وفي) الشكل (الثاني) يشترط بحسب الجهة
أمران أحدهما (دوام الصغرى) بأن تكون ضرورية أو دائمة (أو انعكاس سالبة
الكبرى) أي كون الكبرى من القضايا التي تنعكس سواها وهي الستة المنعكسة
السوالب (و) الثاني (كون الممكنة مع الضرورية) يعني إن كانت الممكنة كبرى فع
الضرورة الصغرى فقط وإن كانت صغرى فع الضرورية الكبرى (أو كبرى
مشروطة) سواء كانت عامة أو خاصة حاصله أنه يشترط في الشكل الثاني بحسب الجهة
أمران كل واحد منهما مشتمل على أمرين الأول كون الصغرى ضرورية أو دائمة
أو كون الكبرى من القضايا الستة المنعكسة السوالب وهي الضرورية والدائمة والمشرطة
العامة والخاصة والعرفية العامة والخاصة والثاني أن الممكنة إن كانت الصغرى يجب
أن تكون الكبرى ضرورية أو مشروطة وإن كانت الكبرى يجب أن تكون الصغرى
ضرورية فقط ولوانتفت الشروط المذكورة بأن لم يكن الدوام في الصغرى بل يكون
من إحدى عشر قضية سوى الضرورية والدائمة أو كان كبرى من إحدى السبع الغير

المنعكسة وهى الوقتيان والوجوديتان والمكتتان والمطلقة العامة أو تكون الصغرى والممكنة مع العشرة الباقية سوى الضرورية والمشرطين أو كانت الكبرى الممكنة مع غير الضرورية يلزم الاختلاف الموجب للعقم والتفصيل يطلب من المطولات فالاختلاطات المنتجة فى هذا الشكل أربعة وثمانون فان الشرط الاول أسقط سبعة وسبعين اختلاطا حاصل من ضرب احدى عشر صغرى فى سبع كبريات والشرط الثانى أسقط ثمانية حاصله من ضرب اثنين فى ثلثة واثنين فى واحد وهى المكتتان الصغريتان مع الدائمة والعرفيتين والمكتتان الكبرىتان مع الدائمة (والنتيجة) الحاصلة من الضروب المنتجة فى هذا الشكل (دائمة ان كان هناك) أى فى تلك الضروب (دوام) سواء كان فى ضمن الضرورية أو غيرها وسواء كان فى الصغرى أو فى الكبرى فقط (والا) أى وان لم يكن هناك دوام (فكالصغرى) أى تكون النتيجة كالصغرى (محدوفا عنها) أى عن الصغرى (قيد الوجود) يعنى اللادوام واللاضرورة (و) قيد (الضرورة) وصفية كانت أو وقتية فابقى بعد حذف القيد عن الصغرى يكون نتيجة حاصله أن الدوام اما أن يصدق على احدى مقدمتيه بأن يكون ضرورة أو دائمة أولا يصدق فان صدق الدوام على احدى المقدمتين فالنتيجة دائمة والا فالنتيجة كالصغرى بشرط حذف قيد الوجود أى قيد اللادوام واللاضرورة منها وحذف الضرورة منها سواء كانت وصفية أو وقتية (وفيه ما فيه) قال فى الحاشية فان هذا انما يتم لو لم تنعكس السالبة الضرورية والمشرطة كنفسهما وانهما انعكستا كما سبق عليه الدليل فلا يصح الانحصار فى الدوام وكالصغرى مع حذف الضرورة وقيد الوجود فتدبر انتهى حاصله أن انتاج السالبة الضرورية الكبرى دائمة مبنى على عدم انعكاس السالبة الضرورية كنفسها وقد استدل فيما سبق على أنها منعكسة كنفسها فى اختلاط تكون الكبرى سالبة ضرورة تكون النتيجة ضرورة بعكس الكبرى (وفى) الشكل (الثالث بشرط) بحسب الجهة (ما يشترط فى) الشكل (الاول) أى فعلى الصغرى والضابطة فى انتاج هذا الشكل بحسب الجهة ما قال المصنف رحمه الله (والنتيجة كالكبرى فى غير الوصفيات الاربع) وهى المشرطتان والعرفيتان يعنى اذا كانت الكبرى من احدى التسع التى غير هذه الاربع تكون النتيجة كالكبرى (والا) أى وان لم تكن من غير الوصفيات الاربع بل كانت منها (فكعكس الصغرى) أى فالنتيجة تكون قضية كعكس الصغرى (محدوفا عنها) أى عن النتيجة أو الصغرى وفى بعض النسخ محدوفا عنه بتدكير الضمير فرجع الى العكس (قيد

لادوامه) أى لادوام العكس (ومضموم إليه) أى الى العكس (لادوام الكبرى) أى
 قيد اللادوام الذى هو فى الكبرى حاصله أن الكبرى فى هذا الشكل لا تخلو إما أن تكون
 من احدى التسع التى هى غير المشروطتين والعرفيتين أو من احدى هذه الاربع فان كان
 الاول كانت جهة النتيجة جهة الكبرى بعينها وان كان الثانى كانت جهة النتيجة كعكس
 الصغرى لكن لا مطلقا بل يحذف عن العكس قيد لادوامه ويضم اليه قيد لادوام
 الكبرى ان كانت من احدى الخاصتين أما وجه الحذف والضم فقد كور فى الكتب
 المتطاولة المتداولة فيطلب منها (وأحكام اختلاط) الشكل (الرابع) بحسب شرائط
 الجهات وضوابط نتائج الضروب المنتجة فيه وتفصيلها (تعرف فى المطولات) ولا بأس
 بكشف مطلب الكتاب على الوجه التام والكمال بذكر احكامها على وجه الاجمال
 فاعلم أن الشكل الرابع يشترط فيه بحسب الجهة خمسة أمور الاول أن الموجبة المستعملة
 فيه فعلية سواء كانت صغرى أو كبرى والثانى انعكاس السالبة المستعملة فيه والثالث
 صدق الدوام على صغرى الضرب الثالث أو صدق العرف العام على كبرى ذلك
 الضرب والرابع كون الكبرى فى السادس من القضايا الستة المنعكسة السوالب
 والخامس كون الصغرى فى الثامن من احدى الخاصتين والكبرى مما يصدق عليه
 العرف العام والنتيجة فى الضربين لاولين كعكس الصغرى ان صدق الدوام عليها
 أو كان القياس من القضايا الستة المنعكسة السوالب والا فطلقة عامة وفى الضرب الثالث
 دائمة ان كانت احدى مقدمتيه دائمة والافعكس الصغرى وفى الرابع والخامس دائمة
 ان كانت الكبرى دائمة وان لم تكن دائمة فكعكس الصغرى محذوف عنها اللادوام وفى
 السادس كما فى الثانى بعد عكس الصغرى وفى السابع كما فى الثالث بعد عكس الكبرى
 وفى الثامن كما فى الاول بعكس النتيجة بعد عكس الترتيب والتفصيل فى المطولات ان شئت
 فارجع اليها ولما فرغ من بيان القياس الاقترانى الجملى شرع فى بيان الاقترانى الشرطى
 لمساس الحاجة اليه فقال (ثم الشرطى) أى القياس الشرطى وهو ما لا يتركب من الجليات
 الصرفة سواء كان مركبا من الشرطيات الصرفة أو من الشرطية والجملية وانما سمي به لتسمية
 الكل باسم الجزء الاعظم منه وهو على خمسة أقسام الاول (يتركب من متصلتين) والابتداء به
 لان اطلاق الشرطية على المتصلة كان على سبيل الحقيقة وهو على ثلاثة أقسام الاول أن تكون
 الشركة بينهما فى جزء تام من المقدم والنالى كقولنا كلما كان أب فج دو كلما كان ج فدك
 فينتج كلما كان أب فدك والثانى أن تكون الشركة فى جزء غير تام منهما كقولنا كلما كان

أب فج د وكلما كان دزفك فينتج كلما كان أب وكلما كان ج زفك والثالث أن تكون الشركة في جزء تام من أحدهما وغير تام من الآخر كقولنا كلما كان ج دفك كلما كان أب فدزفك كلما كان دزفك فينتج كلما كان ج د فكلما كان أب فك ه لكن المطبوع هو القسم الاول منه وينعقد فيه الاشكال الاربعة وعلى قياس الحملات شرائط انتاجها من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى في الاول وغير ذلك والثاني قوله (أو) يتركب من (منفصلتين) كقولنا دائما ما كل أب أو كل ج د أو دائما ما كل دز أو كل ده فينتج دائما ما كل أب أو كل ج ز أو كل ج ه وهو أيضا على ثلاثة أقسام مثال الاول دائما ما كل ج ب أو كل دز و دائما ما كل دز أو كل ك ه ينتج دائما ما كل ج ب أو كل ك ه ومثال الثاني ما عرفت آنفا ومثال الثالث قولنا دائما ما كل ج ب واما كل ما كان دز فل م و دائما ما كل ل م واما كل ك ه فينتج دائما ما كل ج ب واما كل ما كان وزفك د والمطبوع منه هو الثاني وتنعقد فيه الاشكال الاربعة وشرائط انتاجها أربعة أمور ايجاب المقدمتين وصدق منع الخلوعليهما وكلية احدى المقدمتين والنتيجة موجبة منفصلة مانعة للخلو مركبة من الجزء الغير المشترك ومن نتيجة التأليف بين المتشاركين كما عرفت (أو) يتركب من (حمليّة ومتصلة) أى القسم الثالث ما يتركب من حمليّة ومتصلة والمشارك للحملية اما مقدم المتصلة أو تاليها وعلى التقديرين فالحمليّة اما صغرى أو كبرى فهذه أربعة أقسام مثال الاول كلما كان ج ب وكلما كان ب أ فكل د ه فينتج كلما كان ج أ فكل د ه ومثال الثاني كل أب وكلما كان ج ز فكل دب فينتج كلما كان ج د فكل أ ه ومثال الثالث كلما كان أب فكل دج وكل ب ه ينتج كلما كان أ ه فكل ج د ومثال الرابع كلما كان أب فكل ج د وكل د ه فينتج كلما كان أب فكل ج ه والشركة لا تتصور في هذه الاقسام الا في جزء غير تام من المتصلة لاستحالة أن يكون شئ من طرفي الحمليّة قضية فالاشتراك أبدا اما الموضوعها أو لمحمولها وهما مفردان وتنعقد فيه الاشكال الاربعة باعتبار وضع الاوسط في المتشاركين والمطبوع منهما ما كان المشارك تالى المتصلة والحمليّة كبرى وشرط لاتواجه ايجاب المتصلة والنتيجة متصلة مقدمها مقدم المتصلة وتاليها نتيجة التأليف من التالى والحمليّة ونحو قولنا كلما كان أب فد ج وكل د أ فينتج قولنا كلما كان أب فج (أو) يتركب من (حمليّة أو منفصلة) أى القسم الرابع ما يكون مركبا من حمليّة ومنفصلة وهو على ثلاثة أقسام لان الحملات اما أن تكون بعدد أجزاء المنفصلة سواء اتحدت التأليفات في النتيجة أو اختلفت

أما الأول فكقولنا كل ج اما ب واما د واما ه وكل ب ط وكل د ط وكل ه ط
فينتج كل ج ط دوأما الثاني فكقولنا كل ج اما ب د واما ه كل ب ج وكل و ط
وكل ه ز فينتج كل ج اما ج واما ط واما ز أوتكون الجليات أقل من أجزاء
المنفصلة كقولنا اما كل أ ط أو كل ج ب وكل ب د فينتج اما كل أ ط أو كل ج د
أو أكثر من أجزاء المنفصلة والمطبوع هو الأول وشرط الانتاج كون المنفصلة موجبة مانعة
الخلو أو حقيقية وأما اذا كانت نتائج التاليفات مختلفة فتكون المنفصلة مانعة الخلو (أو)
يتركب (من متصلة ومنفصلة) هذا قسم خامس من أقسام الخمسة للاقترايات الشرطية
وهو على ثلاثة أقسام اذا المتصلة لا تخلو من أن تكون صغرى أو كبرى وأيا ما كان فالمشاركة
بينهما اما في جزء تام منهما أو في جزء غير تام منهما أو في جزء تام من أحدهما وغير تام من
الآخر مثال الأول قولنا كلما كان أ ب فج د ودائما أو قد يكون اما ج د أو ه ز
فان كانت هذه الكبرى مانعة الجمع فينتج قولنا دائما أو قد يكون اما أ ب أو ه ز لان
اجتماع ه ز مع ج والذي هو لازم أ ب كليا كان أو جزئيا ممتنع فممتنع اجتماع ه ز
مع أ ب كليا كان أو جزئيا لان ما هو ممتنع الاجتماع مع اللازم دائما أو في الجملة ممتنع
الاجتماع مع الملزوم أيضا دائما أو في الجملة وان كانت مانعة الخلو فينتج قد يكون اذا لم يكن
أ ب فذل لان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ومن المعلوم أن كل أمرين بينهما منع الخلو يستلزم
رفع أحدهما عين الآخر ومثال الثاني كلما كان أ ب فكل ج د ودائما اما كل
د ه أو د ز وهو مانعة الخلو فينتج كلما كان اب فاما كل ج د أو د ز ومثال
الثالث قولنا دائما اما كلما كان أ ب فج د واما كلما كان ه ف د ج وكلما كان أ ج
فط د ينتج دائما اما كلما كان أ ب فج د واما كلما كان ه د فط د والمطبوع منه
ما تكون الصغرى متصلة وكبرى منفصلة موجبة وعليك باستخراج الامثلة هذا
البيان على وجه الاجمال لكشف المتن وتوضيح المغلفات والتفصيل في المطولات
(وتنعه فيه) أي في الاقتراي الشرطي في جميع أقسامه (الاشكال الاربعة) لان الحد
الاول ان كان تاليا في الصغرى ومقدما في الكبرى فهو الشكل الاول أو تاليا فيهما
فهو الشكل الثاني أو مقدما فيهما فهو الشكل الثالث أو عكس الاول فهو الشكل الرابع
(والعمدة) من بين هذه الاقسام الخمسة (الاول) وهو ما يتركب من متصلتين لكونه أحق
بالسمية بالشرطية من بين الاقسام الخمسة لان اطلاق اسم الشرطية على المتصلة
بطريق الحقيقة دون المنفصلة ولذا وقعت البداية بالبحث عنه أولا وكان هذا

القسم على ثلاثة أقسام لان الحد الاوسط الذي يشترك بينهما اما أن يكون جزءا تاما منهما بان يكون الاوسط من المقدم أو التالي فيهما أو جزأ غير تام منهما أو كان جزءا تاما من أحدهما وغير تام من الآخر ولما لم يكن كلهما مقبول الطبع بين المطبوع منها فقال (والمطبوع منه) أي مقبول الطبع من الشرطية من بين هذه الاقسام الثلاثة (ما كان اشتراك المقدمتين) أي الصغرى والكبرى (في جزء تام منهما) أي من المقدم والتالي لان الشركة فيه كاملة فيفيد الاتصال كاملا (وشرائط الانتاج) أي انتاج هذه الاشكال (و) (حال النتيجة فيه) أي في الشرطية (كما في الجمليات) وقد عرفنا من أنه يشترط في الشكل الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما في كيف وكلية الكبرى وعلى هذا القياس وكذا الحال في عدد الضروب الا في الشكل الرابع فان ضروبه ههنا خمسة لان انتاج الضروب الثلاثة الاخيرة في الشرطيات غير معتبر وكذا حال النتائج في الكمية والكيفية فتكون نتيجة الضرب الاول من الاول موجبة كلية ومن الثاني سالبة كلية وعلى هذا القياس وكذا الحال في الجهة ان كان اللزوم والاتفاق منها فالمقدمتان اللزوميتان تتجانان اللزومية والاتفاقيتان اتفاقية كما أن الجليتين الضروريتين تتجانان ضرورية والدائمتين دائمة (فانتاج اللزوميتين لزومية في) الشكل (الاول بين) فانه يدهى الانتاج وفي باقي الاشكال تبين بالبيان الذي مر في الجلي (وههنا) أي في انتاج اللزوميتين في الشكل الاول (شك) أو رده الشيخ في الشفاء (وهو) أي الشك (أنه) الضمير للشان (يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب النتيجة وهي كلما كان الاثنان فردا كان زوجا) حاصل الشكل ان قولكم ان الشكل الاول المركب من لزوميتين ينتج لزومية منقوض بقولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا فانه صادق مركب من لزوميتين مع أن النتيجة الحاصلة كاذبة وهي كلما كان الاثنان فردا كان زوجا للتنافي بين المقدم والتالي (وحله) أي حل هذا الشك (كما قيل) والفائل صاحب المطالع (منع كون الكبرى لزومية) بأن يقال الكبرى ليست بلزومية (وانما هي) أي الكبرى (اتفاقية) حاصله أن هذا لقياس ليس بمركب من لزوميتين بل كبراه اتفاقية فلم يوجد شرط الانتاج وهو أن يكون الاوسط مقدما في اللزومية ولو أخذت لزومية بمنع صدقها فانه انما يصدق لولزم زوجية الاثنان عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من بعض أوضاعه كون العدد فردا والزوجية ليست بلازمة له على هذا الوضع فلم تصدق لزومية

بل صارت اتفاقية وهي ليست بمنتهجة في القياس فكذب النتيجة أكذب الطرفين مع
لا صدقهما فلا يضر ما تقرر عندهم من اتساج اللزوميتين لزومية (وبجواب) عن
الحل المجيب شارح المطالع (بأن قولنا كلما كان الاثنان عددا كان موجودا
لزومية لان العددية) أى عددية الاثنين (متوقفة على الوجود) أى وجود
الاثنين (وكذا كلما كان موجودا كان زوجا أيضا) لزومية لان زوجية من لوازم ماهية
الاثنين فتكون لازمة له في نحو من انحاء وجوده (وهو) أى القياس (منتج بزعمكم لما منعتم)
وهو كلما كان عددا كان زوجا حاصله أن الكبرى لزومية لاتفاقية فان قولنا كلما كان
الاثنان عددا كان موجودا لزومية ضرورية ان عددية الاثنين متوقفة على وجوده فإلم
يكن موجودا لم يكن عددا فاذا كان عددا كان موجودا لا محالة وكلما كان الاثنان موجودا
كان زوجا لزومية أيضا اذ تحقق الاثنية يقتضى الزوجية فصارت المقدمتان لزوميتين
والقياس المركب بينهما منتج بزعمكم لزومية فينتج كلما كان عددا كان زوجا لزومية وقد
منعتم كونها لزومية قال في الحاشية اشارة الى أن الجواب الزامى فان المجيب منصبه
منصب الشاك وهو من حيث أنه شاك لا يسلم اتساج اللزوميتين لزومية فليس له بزعمه
ان يجيب اثبات المقدمة الممنوعة بهذا الطريق بل بطريق الالزام انتهى حاصله أن في قوله
بزعمكم اشارة الى كون الجواب الزاميا بطريق الالزام لا بطريق التسليم عند المجيب فان
المجيب منصبه منصب الشاك لانه يجيب عن الحل ويثبت الشك والشاك من حيث انه شاك
لا يسلم اتساج اللزوميتين لزومية اذ هو منكر لذلك كما عرفت فلو قال بانناجه يناقض نفسه
فليس للمجيب يزعمه ان يجيب اثبات المقدمة الممنوعة بطريق التسليم بل جوابه بطريق
الالزام بأن اللزوميتين وان لم تسكونا منتهجتين على زعمنا لكانا أوردنا على صاحب الحل على
سبيل الالزام فلا يلزم التناقض وصح الجواب (أقول لك ان تمتنع الصغرى) وهو كلما كان
عددا كان موجودا (فانا لانسلم ان عددية الاثنين الفرد معلول الوجود) بأن يتوقف عليه
(لان الممتنع غير معللة) لامتناع وجودها بالبداهة والاثنان الفرد ممتنع فلا يتوقف على
الوجود ولا يكون معلولا له فلانسلم صدق كلما كان عددا كان موجودا . فان قلت
ان المصنف رحمه الله قال في التصورات في جواب شبهة وهي أن مجموع شريكى البارى
شريك البارى فبعض شريك البارى مركب وكل مركب ممكن مع أن كل شريك البارى
ممتنع بأن الافتقار على تقدير الوجود الفرضى لا ينافى الامتناع فعلى هذا التقدير يجوز أن
يكون الشئ مفقرا الى شئ وممتنعا في الواقع فعددية الاثنين الفرد على فرض تحققه تكون

معلولة لوجود الاثنين كما أن مجموع شريكى البارى معلول لجزئيه مع أنه ممتنع فإذا كان معلول الوجود صدقت الصغرى واندفع المنع وثبت مطلب المجيب . قلت الافتقار الى الجزء غير الافتقار الى الخارج الذى هو الوجود فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على أن مراد المصنف رحمه الله أن الممتنعات من حيث هي غير معللة والافتقار على تقدير الفرض يؤيده والكلام فى المحال من حيث انه هو محال فافهم (و) ذلك أن (نعم صدق الكبرى) وهي كلما كان موجودا كان زوجا لزومية (بناء على أن العام) وهو كونه موجودا (لا يستلزم الخاص) وهو كونه عددا (لان وجود الاثنين الفرد من جملة وجود الاثنين) فيجوز أن يكون موجودا فى ضمن الفردية بدون الزوجية فلا يصدق كلما كان موجودا كان زوجا (نعم تصدق) الكبرى (اتفاقية) فان من الاتفاقيات أن الاثنين اذا كان موجودا يصير زوجا وهي غير منتجة هذا اعتراض على ما استدلل به شارح المطالع على اثبات لزومية الكبرى التى منعها صاحب المطالع حاصله أن صدق الصغرى وهي قولنا كلما كان عددا كان موجودا لزومية غير مسلم فان الجعل انما يتعلق بالماهية الممكنة الوجود وكون الاثنين عددا يكون فى ضمن الفردية أيضا وهي من الممتنعات وسلب الوجود عنه ضرورى فكيف يتعلق به الجعل ولو سلم فبمع الكبرى وهي قولنا كلما كان موجودا كان زوجا فان وجود الاثنين حينئذ أعم من الزوج والفرد وصدق العام لا يستلزم صدق الخاص لجواز أن يتحقق فى خاص آخر فكيف يصدق الخاص على جميع افراد العام فان الفرد مناف للزوج فلا تصدق حينئذ لزومية كلية نعم تصدق اتفاقية فان من الاتفاق أن الاثنين اذا كان موجودا كان زوجا والاتفاقية ليست بمنتجة فانه يشترط فى الاتناج مقدمة الاوسط فى اللزومية (ولو ثبت) أى تمسك (بكونها) أى كون الزوجية (من لوازم الماهية) أى من لوازم ماهية الاثنين لا ينفك عنها (يلزم صدق النتيجة المفروض كذبها) أى كذب النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا (فى هذا الجواب) أى جواب المذكور بقوله وحله كما قيل هذا دفع دخل مقدر تقديره ان قولنا كلما كان الاثنان عددا كان زوجا لزومية والزوجية لازمة لماهية الاثنين ولوازم الماهيات تلزمها فى كل مرتبة من مراتب الماهية ويمتنع الانكفاء عنها فيلزم على تقدير الفردية أيضا يصدق كلما كان زوجا لزومية وهو المطلوب حاصل الدفع أنه لو تمسك بكون الزوجية من لوازم ماهية الاثنين سواء كان فردا أو غيره للزم أن تكون النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا أيضا صادقة مع أنها كاذبة والمجيب يلزم بكذبها

أيضا فيلزم عليه أن يكون ما هو كاذب عنده صادقا هذا خلف (فتأمل) قيل لعل قوله فتأمل
 إشارة الى أن اللازم انما يلزم للوجود الممكن والوجود الفرضي للشيء المحال يجوز بأن يستلزم
 لمحال آخر كعدم كونه ز وجا ألا ترى أن الفردية تقتضي ذلك (واختار الرئيس) أبو علي بن
 سينا (في الحل) أي حل الشك قال شارح المطالع انه الحق (بناء على رآئه) أي هذا
 الاختيار مبني على مذهب الرئيس من أن المقدم المحال لا يستلزم التالي الصادق كما عرفت
 سابقا في الشرطيات (أن الصغرى) وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا
 (كاذبة في نفس الامر) لان الاثنين الفرد محال وكونه عددا صادقا والمحال لا يستلزم
 الصادق عنده وأما بحسب الالتزام فكما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضا فان من
 يرى أن الاثنين فرد فلا بد من أن يستلزم أنه ز وج أيضا (أقول قولنا كلما لم يكن الاثنان
 عددا لم يكن فردا يصدق لزومية فان انتفاء العام) وهو انتفاء العددية (مستلزم لانتفاء
 الخاص) وهو انتفاء الفردية اذا الفرد خاص من العدد فاذا انتفى العام عن شيء انتفى الخاص
 عنه فاذا انتفى العددية عن الاثنين ولم يكن عددا انتفى الفردية عنه بحيث لم يكن فردا فصدق
 كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا (وهو ينعكس بعكس النقيض الى تلك الصغرى)
 وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا فتكون صادقة هذا رد على ما اختاره
 الشيخ الرئيس من كذب الصغرى فاصله أن الصغرى صادقة لانها عكس نقيض
 الصادقة وكلما هو عكس نقيض الصادقة يكون صادقا لا محالة فينتج أن الصغرى
 صادقة هذا هو المطلوب اما كونها عكس نقيض الصادق فلان قولنا كلما لم يكن الاثنان
 عددا لم يكن فردا صادق لزومية فانه مشتعل على انتفاء العام وانتفاء العام مستلزم لانتفاء
 الخاص فيكون لزومية صادقة وهي تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان الاثنان
 فردا كان عددا فيكون أيضا صادقا كما عرفت في العكس من أنه لازم وصدق الم لازم
 يستلزم صدق اللازم قال في الحاشية ولو قيل نظرا الى رأى الشيخ أن انتفاء العام انما يستلزم
 انتفاء الخاص اذا لم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا قلنا يلزم حينئذ أن لا تنعكس
 الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض فانه كثير اما يكون التالي من القضايا العامة
 كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شيء ما موجودا فانهم انتهى قوله ولو قيل إشارة
 الى سؤال حاصله أن استلزام انتفاء العام لانتفاء الخاص مطلقا غير مسلم وانما سلمناه فيما لم
 يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا وفيما نحن فيه من هذا القبيل فان سلب العددية عن
 الاثنين محال وسلب الفردية عنه صادق فلان سلم الالتزام بينهما واذا لم يكن أحدهما مستلزما

للاخر لم تصدق لزومية وهو المطلوب وقوله قلنا جواب لهذا السؤال حاصله أن الضرورة حكمة بأن انتفاء العام مطلقا يستلزم انتفاء الخاص وكيف لا يكون ويلزم حينئذ عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض في ما يكون التالي من القضايا العامة كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شيء ما موجودا ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان لم يكن شيء ما موجودا لم يكن زيد موجودا وانتفاء العام ههنا محال وانتفاء الخاص صادق فبطل شرط الاستلزام بعدم كونه محالا وعدم كونه صادقا حتى يلزم عدم الانعكاس ا قوله فافهم قيل اشارة الى أن الرئيس ان أخذ الاوضاع والتقدير في الشرطيات ممكنة في نفسها لم يرد عليه شيء من ذلك (ومنه) أي من هذا الجواب (يستبين) أي يظهر (ضعف مذهبه) أي مذهب الشيخ لما عرفت في تقرير الحاشية من أنه لو استلزم المحال الصادق في نفس الامر يلزم عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض هذا ما وعدته في مبحث الشرطيات (والحق في الجواب) أي جواب الشك (منع كذب النتيجة) يعني لانسلم كذب النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا بل هي صادقة (بناء على تجويز الاستلزام بين المتنافين) يعني اذا كان المقدم محالا فعلى تقدير فرض وقوعه جاز أن يستلزم المحال الآخر ولا يخفى أن تجويز الاستلزام بين المتنافين مطلقا مما أنكره المحققون به لا يقتضى العلاقة فكيف يحكم بصحته مع عدمها الا أن يقال الحكم بالاستلزام انما هو باعتبار أن التالي في النتيجة كالجزء للمقدم فان الزوجية من لوازم ماهية الاثنان وكون الاثنان فردا عبارة عن اتصاف الاثنان بال فردية مع بقاء الاثنينية واذا كانت باقية كانت معها لازما وهي الزوجية فتكون زوجا في حال الفردية أيضا فتؤول النتيجة الى قولنا كلما كان الاثنان زوجا وفردا كان زوجا وهو صادق البته ضرورة استلزام الكل للجزء فهذا وجه حقيقة الجواب فافهم (وبقيا المبحث) من الشرطيات (في المبسوطات) وفي هذا المختصر اكتفى عما يكفي للطالب والتفصيل والتطوير يليق بالمطولات فان شئت التفصيل فارجع اليها ولم فرغ من الشرطى الاقترانى وأقسامه شرع في بيان الاستثنائى فقال (والاستثنائى) أى القياس الشرطى الاستثنائى (يتركب من مقدمتين شرطية) متصلة كانت أو منفصلة (ووضعية) أى احدى جزئى الشرطية دالة على الوضع وهو الاثبات ففيها اثبات أحد طرفى الشرطية كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا لكنه انسان واما أن يكون هذا الشيء شجرا أو حجرا لكنه شجر (ورفعية) أى احدى جزئى الشرطية دالة على الرفع ففيها رفع احدى طرفى الشرطية كقولنا كلما كان زيد حمرا كان ناهقا

لكنه ليس يناهق واما أن يكون هذا الشيء شجراً أو جراً لكنه ليس بشجر (ولا بد من كونها) أى كون الشرطية (موجبة) لان السالبة عقيمة فانه اذا لم يكن بين شيئين اتصال أو انفصال لم يلزم من وجود أحدهما أو نقيضه وجود الآخر أو عدمه (لزومية) أى تكون تلك الشرطية لزومية اذا كانت متصلة فان الاتفاقية لا تنتج لا وضع مقدمهما وضع التالى ولا رفع التالى رفع المقدم (أو عنادية) أى تكون الشرطية عنادية اذا كانت منفصلة لان المنفصلة الاتفاقية غير منتجة فان صدق وضع أحد طرفيها أو صدق رفعه أو كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يستفاد منه (ومن كلية الشرطية) يعنى لابد أن تكون القضية الشرطية التى هى فى الاستثنائى كلية (أو الاستثناء) يعنى الاستثناء فى القياس الاستثنائى لابد أن يكون كلية لانه اذا لم يكن واحداً منهما كلياً جاز أن يكون وضع المقدم غير وضع الاستثناء فيكون اللزوم والعناد على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض آخر فلا يلزم من وضع أحد جزئيهما أو رفعه وضع الآخر أو رفعه (فى المتصلة) أى فى القضية الشرطية المتصلة التى هى جزء تلك القياس (ينتج) الاستثناء (وضع المقدم) يعنى عينيته (وضع التالى) يعنى عينيته نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود لان وجود الملزوم وهو المقدم فى المتصلة اللزومية مستلزم لوجود اللازم وهو التالى فيها (ولا عكس) أى لا ينتج وضع التالى وضع المقدم (لجواز أعمية اللازم) أى يجوز أن يكون اللازم أعم من الملزوم فلا يلزم من وضعه وضعه اذ وجود الأعم لا يستلزم وجود الأخص لجواز تحققه فى غير ذلك الأخص كقولنا كلما كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه حيوان فلا يلزم منه كونه انساناً لجواز تحقق الحيوان فى الفرس مع عدم وجود الانسان (ورفع التالى رفع المقدم) أى ينتج رفع التالى فى المتصلة رفع المقدم (فان انتفاء اللازم) وهو التالى (يستلزم انتفاء الملزوم) أى يلزمه انتفاء الملزوم يعنى اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فاذا انتفى التالى انتفى المقدم فرفع المقدم يستلزم رفعه كقولنا كلما كان الشيء انساناً كان حيواناً لكنه ليس بحيوان فينتج انه ليس بانسان اذا انتفاء الحيوانية يستلزم انتفاء الانسانية (وهمنا شك) أى فى انتاج رفع التالى رفع المقدم اعتراض (وقيل عويص) أى مشكل صعب الجواب قاله صاحب الآداب الباقية والفاضل الجوتقورى (وهو) أى الشك (منع استلزام الرفع) أى رفع التالى (الرفع) أى رفع المقدم يعنى لا نسلم ان رفع التالى يستلزم رفع المقدم (لجواز استحالة) انتفاء اللازم وهو التالى (فاذا وقع) ذلك الانتفاء المستحيل (لم يبق اللزوم) بين المقدم والتالى (معه) أى مع (٢٧ - م ثانى)

اللازم أو مع الملزوم والاولى أن يرجع الضمير الى الوقوع أى لم يبق اللزوم مع وقوع ذلك
الانتفاء المستحيل (فلا يلزم انتفاء الملزوم لانه فرع اللزوم حاصل الشك اننا لنسلم ان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم مطلقا وانما يكون كذلك لو كان اللزوم باقيا على تقدير انتفاء
اللازم وهو ممنوع لجواز أن يكون انتفاء اللازم أمرا محالا في نفسه ولم يبق اللزوم على تقدير
وقوعه فان المحال يستلزم المحال فاذا لم يبق اللزوم لم يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم اذ هو
فرع بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم قال سيد الفضلاء وسند العلماء أفضل المتأخرين محي
سنة سيد المرسلين نظام الملة والدين قدس سره وأفاض علينا فيوضه وبركاته في شرح
المسلم أنت تعلم أن حاصل الاستثناء حنيئذ عن رفع التالي ان التالي مرفوع في الواقع
والواقع ليس بمستحيل قطعا فتجوز استحالة انتفاء اللازم في غير موضعه انتهى كلامه (أقول
حله) أى حل الشك المذكور (أن اللزوم) معناه (حقيقة امتناع الانفكاك) أى
انفكاك اللازم عن الملزوم (في جميع الاوقات) غير مقيد بوقت معين منها (فوقت
الانفكاك وهو) أى وقت الانفكاك (وقت عدم بقاء اللزوم) كما قال الشاك (داخل
في الجميع) أى في جميع أوقات اللزوم فلا بد أن يتحقق امتناع الانفكاك في هذا الوقت
أيضا (فهذا المنع) أى منع استلزام الرفع الرفع (يرجع الى منع اللزوم) أى
يرجع الى ان اللزوم ممنوع بين المقدم والتالي مع أنه قد سلم وجوده (هذا خلف) أى
باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين حاصله على ما قيل ان اللزوم بين شيئين انما يتحقق بان
يكون اللازم ممتنع الانفكاك في جميع أوقات وجود الملزوم ووقت الانفكاك اما أن يكون
داخلا في هذا الجميع أولا وعلى الثاني عدم الاتجاج مسلم فان من شرائط الاتجاج أن يكون
وضع رفع التالي داخلا في أوضاع المقدم وعلى الاول اما أن يكون اللازم ممتنع الانفكاك منه
أولا وعلى الثاني لا يتحقق اللزوم وتكون الزومية التي هي جزء القياس الاستثنائي كاذبة
وعلى الاول فالرفع مستلزم للرفع فلا يتوهم أن المعتبر في أوضاع المقدم الاوضاع الممكنة
الاجتماع معه فيمكن أن يكون وقت عدم بقاء اللزوم مستحيلا اجتماعه مع المقدم فنع اللزوم
في هذا الوقت لا يرجع الى منع أصل اللزوم منه فتدبر ووجه عدم التوهم ظاهر وهو
أن وقت الانفكاك اذا كان داخلا في الجميع واللزوم لا يتحقق الا اذا كان اللازم ممتنع
الانفكاك في جميع أوقات الملزوم فيكون ممتنع الانفكاك في وقت الانفكاك أيضا فنع
اللزوم في هذا الوقت لا شك في رجوعه الى منع أصل اللزوم (وفي) الشرطية (المنفصلة)
التي هي جزء القياس الاستثنائي (يتبع الوضع) أى وضع أيهما كان (الرفع) أى

رفع الآخر لا امتناع اجتماع كليهما (كمانعة الجمع) يعنى كفاى مانعة الجمع ينتج وضع كل رفع الآخر نحو هذا اما شجرة أو بحر فاذا كان شجرة لم يكن بحرا واذا كان بحرا لم يكن شجرة فى مانعة الجمع لا ينتج الرفع وضع الآخر لا مكان الخلو منهما (والرفع الوضع) أى ينتج رفع أحدهما وضع الآخر لا امتناع ارتفاع كليهما (كمانعة الخلو) يعنى كفاى مانعة الخلو ينتج رفع أحدهما وضع الآخر بدون العكس لا مكان الاجتماع (والحقيقية) أى الشرطية المنفصلة الحقيقية (تنتج النتائج الاربع) أى ينتج وضع أيهما كان رفع الآخر لا امتناع الاجتماع ورفع أيهما كان وضع الآخر لا امتناع الارتفاع فتحصل نتائج أربعة كفاى قولنا العدد اما زوج أو فرد لكنه زوج فينتج أنه ليس بفرد ولكنه فرد فهو ليس بزوج ولكنه ليس بزوج فهو فرد ولكنه ليس بفرد فهو زوج * ولما فرغ من القياس شرع فى لواحقه ومنها القياس المركب فقال (والقياس المركب من) المقدمات (موصول النتائج) بأن يصرح بجميع نتائج تلك الاقيسة (ومفصولها) أى مفصول النتائج بأن لا يصرح بالنتائج (أقيسة) أى قياسات متعددة لاقياس واحد فهو من لواحق القياس اذا لاكثر فرع الاقل والمركب فرع البسيط وتوابعه فالقياس المنتج للمطلوب يكون مركبا من مقدمتين لا أز يدولا أنقص بالاستقراء وقد يحتاج فى مقدمتيه الى كسب حتى ينتهى الى المبادئ البدئية أو المسلمات حينئذ يكون هناك قياسات مرتبة محصلة للمطلوب ويسمى قياسا مركبا وهو قد يكون موصول النتائج بأن يصرح بجميع نتائج تلك الاقيسة كقولنا كل ج ب وكل ب أ فكل ج أ وتضم هذه النتيجة الى مقدمة أخرى وهى كل د أ بأن يقال كل ج أ وكل د أ فينتج كل ج د وكل د ه فكل ج ه وقد يكون مفصول النتائج بأن لا يصرح بجميع النتائج كقولنا كل ج ب وكل ب أ وكل د ه فكل ج ه و وجه التسمية ظاهرا أما الاول فلكون النتائج غير مفصلة بالمقدمات وأما الثانى فلأن النتائج مفصلة عنها ومطوية فيها لا مفصلة لعدم ذكرها (ومنه) أى من القياس المركب (الخلف وهو) أى الخلف (ما) أى قياس (يقصده) أى فى ذلك القياس (اثبات المطلوب) المقصود حصوله (بابطال تقيضه) أى تقيض المطلوب بأن يقال تقيضه باطل فحصل المطلوب وانما يسمى هذا القياس بالخلف لثبوت المطلوب فيه من خلفه أى ورائه وهو تقيضه كما يسمى مقابله بالمستقيم لثبوت المطلوب فيه من قدامه على وجه الاستقامة وقيل فى وجه التسمية أنه يؤدى الى الخلف وهو المحال على تقدير عدم حقيقة المطلوب (ومرجعه) أى مرجع هذا القياس (الى اقترانى واستثنائى) هذا دفع دخل

مقدر وهو أن القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي واستخراج قياس الخلف يبطل
الحصر وجه الدفع أن قياس الخلف ليس قياساً مستقلاً بحيث لا يكون له تعلق بالاقتراني
والاستثنائي ليبطل الحصر بل مرجعه إلى اقتراني واستثنائي والاول يتركب من متصلتين
بأن يقال كلما ثبت المطلوب ثبت تقيضه وهو بين وكلما ثبت تقيضه ثبت محال وهذا قد يكون
بينا وقد يحتاج إلى الدليل فينتج كلما ثبت المطلوب ثبت المحال والثاني مركب من
متصلة لزومية وهي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء تقيض التالي فينتج تقيض المقدم فيلزم
المطلوب بأن يقال كلما ثبت المطلوب ثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فينتج أن
عدم ثبوت المطلوب ليس بثابت يلزم ثبوت المطلوب ولما كان الموصول إلى
التصديق وهو الحجة ثلاثة أقسام القياس والاستقراء والتامثيل وفرغ المصنف رحمه الله
من بيان الاول شرع في بيان الثاني والثالث ولعدم افادتهما اليقين أخرهما عن الاول وقدم
الثاني على الثالث لافادته كليا فقال (الاستقراء حجة) أي موصلة إلى التصديق
(يستدل فيها) أي في هذه الحجة (من حكم الاكثر) أي أكثر الجزئيات (على
الكل) أي على كلها والمراد بالاكثر من حيث أنه أكثر فلا يرد أن التعريف يصدق
على القياس المقسم مع أنه لا يفيد الظن بالاستقراء فان الحكم اذا وجد في جميع الجزئيات
فقد وجد في أكثرها ضرورة وهذا الاستقراء غير الاستقراء التام الذي يسمى بالقياس
المقسم والاستقراء المطلق قد قسموه إلى قسمين تام وهو أن تتبع الجزئيات بحيث لا يشذ
عنها جزء أصلا فيكون حاصرا عقلا للجميع كقولنا الجسم اما فلان أو عنصري بسيط
أو مركب وكل منهما متعين لذاته فكل جسم متعين لذاته فيفيد الجزم ويسمى قياسا مقسما
وناقص وهو أن تتبع أكثر الجزئيات بأن لا يكون حاصرا عقلا وهو يفيد الظن هذا هو
المذكور في المتن فلذا قيده بالاكثر وهذا التعريف أولى من التعريف بالتصفح وغيره
لعدم المسامحة فيه ولزومها في غيره انما هو لكونه تعريفا بالسبب أو بالغاية (كما تقول)
كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لان الانسان والفرس والبقر إلى غير ذلك (من
الضأن والمعز وغيرهما) مما تتبعناه (أي تصفحناه ووجدناه) كذلك (أي يحرك فكه)
الأسفل عند المضغ (وهو) أي الاستقراء المعروف بالتعريف المذكور (انما يفيد الظن)
في ثبوت التحرك لكل أفراد الحيوان (لجواز التخلف) أي تخلف التحرك ووجود
عدم التحرك في بعض الافراد فلا يكون الحكم على الكل ما هو الحكم على الاكثر لكن
المظنون لاحق بالاعم الاغلب (كما قيل في التماسيح) بالكسر وهو حيوان ضخم كالسلحفاة

بالضم وسكون اللام وهو يكون بنيل مصر كذا في القاموس ويقال له بالفارسية نهك فانه لا يتحرك فكه الاسفل عند المضغ (ولا يجب) في الاستقراء (ادعاء الحصر) أى حصر الكلى في جزئياته بأن يدعى بحسب الظاهر ان جزئياته ماذ كرفقط وان كان له جزئى آخر لم يذ كر ولم يستقرأ (كما ذهب اليه) أى الى ادعاء الحصر (السيد السند) اى السيد الشريف قدس سره فانه قال فى حاشية شرح التجريد لا بد فى الاستقراء من حصر الكلى فى جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتصدى ذلك الحكم الى ذلك الكلى فان كان ذلك الحصر قطعيا بأن تحقق انه ليس له جزئى آخر كان الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم فى تلك الجزئيات قطعيا أيضا أفاد ذلك الحكم الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا أفاد الظن بها وان كان ذلك الحصر ادعائيا بأن يكون ههنا جزئى آخر لم يذ كر ولم يستقرأ حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ماذ كرفقط أفاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الاغلب فى غالب الظن ولم يفديقنا لجواز المخالفة انتهى بعبارة (واتباعه) أى اتباع السيد ومنهم الفاضل اللاهورى فانه قال وهو تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلى بين القياس المقسم والاستقراء الناقص والمصنف رحمه الله لم يرض بهذا المذهب دفعه بقوله (والا) أى وان وجب ادعاء الحصر كما هو مذهب السيد (أفاد) الاستقراء (الجزم) أى جزم الحكم فانه محيط بجميع جزئياته الادعائية (وان كان) الجزم (ادعائيا) قال فى الحاشية فطريق الايصال فيه حينئذ يكون قطعيا فانه اذا سلم جميع مقدماته يلزم الجزم بالنتيجة بالضرورة وحينئذ لا يخرج بقيد اللزوم عن تعريف القياس كما لا يخفى وليس مدار الفرق بينه وبين القياس على أنه تجوز فيه المقدمة الادعائية بخلاف القياس فان القياس أيضا يجوز أن تكون مقدماته ادعائية بل كاذبة بديهية ~~لكن~~ اذا سلمت يلزم عنها قول آخر فالفرق بينهما ليس الا بأن طريق الايصال فى القياس قطعى وفى الاستقراء ظنى وهذا انما يصح اذا لم يدع الحصر فتدبر انتهى حاصله أنه اذا وجب ادعاء الحصر فى الاستقراء أفاد الحصر الجزم فطريق الايصال الى المطلوب فى الاستقراء حين افادة الجزم يكون قطعيا لا محالة لانه اذا سلم جميع مقدماته فى صورة ادعاء وجوب الحصر تلزم النتيجة بالضرورة كما فى القياس فحاله كحال القياس فى لزوم النتيجة فلا يخرج بقيد اللزوم عن القياس ولا بد لا خراجة حينئذ من قيد آخر والفرق بين الاستقراء والقياس بأن الاستقراء تكون مقدماته ادعائية وفى القياس ليست بادعائية غير صحيح لجواز أن تكون مقدمات القياس أيضا ادعائية بل كاذبة بديهية لكن متى سلمت

يلزم عنها قول آخر واذا بطل هذا الفرق فلا فرق الا بقطعية الايصال في القياس وظنيته في الاستقراء وهذا الفرق لا يصح الا اذا لم يكن الحصر ادعائيا فظهر انه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء هذا هو المطلوب فتأمل (نعم يجب ادعاء الاكثر) أى ادعاء أن الجزئيات المستقرأة أكثرها والحكم الكلى انما هو باعتبار الاكثر هذا اشارة الى دفع ما استدل السيد السند على ادعاء الحصر في الاستقراء بأنه لو لم يدع الحصر لم يتعد الحكم الى الكلى حاصله أنه لا يجب ادعاء الحصر نعم يجب ادعاء الاكثر لان الحكم على أكثر الافراد استقراء يكفى للحكم على الكل على سبيل الظن (لان الظن تابع للاعم الاغلب) فان الظن هو اعتقاد الجانب الراجح فالعقل ينتقل من حكم الاكثر الى الحكم على جميع الافراد لان الاعم غالب على الاقل والظن تابع للاعم الاغلب فيتعدى الحكم من الاكثر الى الكل فان المظنون ان كان جزئيا لم يستقرأ فحكمه حكم الاكثر (ولذلك) أى لكون الظن تابعا للاعم الاغلب (بقى الحكم) الكلى (فى غير التمساح) المتخلف عنه الحكم (كذلك) أى مثل الاعم الاغلب كليا (وهنا) أى فى الاستقراء (شك وهو) أى الشك (انه) أى الشأن (اذا فرض فى بيت ثلاثة رجال) زيد وعمر ووبكر (اثنان) من تلك الثلاثة مثلا زيد وعمر و (مسلمان وواحد) وهو بكر (كافر امكن لم تعلم بأعيانهم) أى لم تعلم اسلام الاثنين المعينين وكفر الواحد المعين بأن تقول ان زيدا وعمر متعينان بالاسلام وبكر امتعين بالكفر بل تعلم اسلام اثنين أيهما كان منهم وكفر واحد أى واحد كان منهم (فكل من تراه مظنون الاسلام) أى كل واحد من الثلاثة تراه يظن أنه مسلم (بناء على القاعدة الاغلبية) وهى أن يحكم بحكم الاكثر على الكل والاكثر هو الاثنان يحكم عليه بالاسلام فيحكم على كل واحد بالاسلام أيضا (وكلما تيقنت بالاسلام اثنين منهم) أى من الثلاثة (على التعيين) بأن المسلمين هما زيد وعمر و (تيقنت بكفر الباقي) بعينه وهو بكر (بناء على الفرض المذكور) من أن فى البيت ثلاثة اثنان مسلمان وواحد كافر فانه يستدعى أن يكون اسلام اثنين على التعيين مستلزما لكفر الباقي بعينه واليقين بالملزوم مستلزم لليقين باللازم بعد العلم بعلاقة اللزوم (والظن بالملزوم) وهو اسلام اثنين (يستلزم الظن باللازم) وهو كفر واحد كما ان يقين الملزوم يستلزم يقينه لان الظن أيضا علم فحاله كحال اليقين وليس اليقين هنا بالمعنى الاعم حتى يلزم التسامح (فيلزم أن يكون كل واحد منهم مظنون الكفر) فان كل اثنين منهم على التعيين مظنون الاسلام لكون كل واحد واحد منهم مظنون الاسلام بناء على الاغلب

فظن اسلام اثنين معينين يستلزم ظن كفر الباقي المعين (فيكون كل واحد منهم مظنون الكفر وذلك) أى كون كل واحد منهم مظنون الكفر (منافي لما ثبت أولاً) من أن كل واحد منهم مظنون الاسلام بناء على القاعدة الاغلبية لان الكفر والاسلام يمتنع اجتماعهما حاصل الشك أنه لو تحقق الاستقراء يلزم اجتماع المتنافيين هما الاسلام والكفر في محل واحد فحريه أنه اذا فرض في بيت ثلاثة رجال زيد وعمر ووبكر واثنان منهم مثلاً زيد وعمر ومسلمان وواحد منهم مثلاً بكر كافر ولم يعلم بأعيانهم فيلزم على تقرير الاستقراء كون كل واحد منهم مسلماً وكافراً لان الاغلب وهو اسلام اثنين يستلزم الحكم باسلام كل واحد منهم بناء على قاعدة الاغلبية فيكون كل واحد منهم مظنون الاسلام على هذه القاعدة وحال الظن كحال اليقين واليقين باسلام اثنين منهم على التعيين يستلزم اليقين بكفر الباقي فالظن باسلام اثنين يكون مستلزماً لكفر الباقي فكل اثنين منهم تراه يظن أنهما مسلمان فيظن كفر الباقي فاذا ترى مثلاً زيداً وعمر الظن أنهما مسلمان والباقي وهو بكر كافر وهكذا اذا ترى زيداً وبكر اظن أنهما مسلمان والباقي وهو عمر وكافر وهكذا اذا ترى بكر وعمر اظن أنهما مسلمان والباقي وهو زيد كافر فيكون كل واحد من زيد وعمر وبكر مسلماً وكافراً فيجتمع الاسلام والكفر المتنافيان في محل واحد هذا خلف وقد تقرر أن الملازمة اذا كانت قطعية فالعلم بوضع الملزوم يوجب العلم بوضع اللازم كما أن العلم برفعه يحصل من العلم برفع اللازم فاذا فرضنا أننا نعلم قطعاً أن اثنين من الثلاثة التي في هذا البيت مسلمان وواحد منها كافر وهم زيد وعمر وهما مسلمان في نفس الامر ووليد وهو كافر في الواقع لكننا نعلم بأعيانهم بحيث كل من تراه تظن باسلامه فظاهر أن علم اسلام أى شخصين منهم فرضنا ملزوماً قطعاً بعلم كفر الثالث وهما شرطيات ثلث تكون معلومة لنا جزماً بناء على الفرض وهى ان كان زيد وعمر ومسلمين كان الوليد كافراً وان كان زيد والوليد مسلمين كان عمر وكافراً وان كان عمر والوليد مسلمين كان زيد كافراً ولما ثبت أن كل واحد منهم مظنون الاسلام بناء على القاعدة الاغلبية نتحقق أن مقدم ~~هـــــــــــــــــــــ~~ من تلك الشرطيات مظهرون التحقيق فلنا ان نضع كل مقدم ونضمه مع شرطية على هيئة الاستثناء بأن نقول مثلاً ان كان زيد وعمر ومسلمين كان الوليد كافراً لكن زيد وعمر ومسلمان ينتج أن الوليد كافر وهكذا في البواقي فثبت ظن كفر كل واحد منهم بذلك الدليل وهذا يناهض ما ثبت بقاعدة الاغلبية وهو ظن اسلام كل واحد هذا خلف (وحله) أى حل الشك وقال في الحاشية هذا الحل للتحقق الحسين الخونسارى

أن الملزوم (لشيء (إذا كان أمرين) ويلزمهما أمر (فلا بد في استلزام ضته) أى
ظن الملزوم (الظن باللازم) بهذا الملزوم وهو كهر واحد في هذا المقام (أن يظن
بأن كليهما) أى الأمرين (معا) على سبيل الاجتماع (متحقق لأن يظن بكل واحد واحد
باتفراده) من غير اجتماع (والثاني) أى ظن كل واحد باتفراده (لا يستلزم الاول)
وهو ظن الأمرين معا (والمتحقق فيما نحن فيه) أى في الفرض المذكور (هو الثاني)
أى ظن كل واحد واحد باتفراده ولا يستلزم ظنه الظن باللازم (فلا محذور) ولا اشكال
(فتفكر) حاصله أن ظن الاثنين على نحوين أحدهما أن يظن كل واحد واحد باتفراده
بالاسلام . مع قطع النظر عن الآخر والثاني أن يظن كلاهما معاً على سبيل الافراد
بالاسلام بأنه اذا ترى اثنين مجتمعين تظن أنهما مسلمان والملزوم هو هذا الادراك والمتحقق
في الفرض المذكور هو الاول فان القاعدة الاغلبية تقتضي ظن اسلام كل واحد على سبيل
البداية وهو المراد بقوله باتفراده . وهو لا يستلزم تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع
وهذا ما هو الملزوم وهو ليس بمتحقق فاهو الملزوم ليس بمتحقق وما هو متحقق ليس بملزوم
فلا يستلزم أن يكون كل واحد واحد مظنون الكفر لعدم تحقق ملزومه فلا خلف وأنت
تعلم أن هذا الجواب انما يكون لو قرر السؤال بأن الظن بالاثنيين يستلزم الظن بكل واحد
واحد بناء على الاغلبية واذا كان كل واحد واحد مظنون الاسلام كان الاثنان أيضاً
مظنونين الاسلام فظن ذلك الاثنين يستلزم الظن بكفر الباقي وأما ان قرر بأن اسلام كل
واحد يستلزمه اسلام اثنين لانه الاعم الاغلب فلما استلزم اسلام اثنين اسلام كل واحد
كذلك يستلزم كفر الباقي فالملزوم وهو الاعم الاغلب لا الاثنان الذان يتضمنهما اسلام
كل واحد واحد ولا شك في أن الظن بهذين الاثنين على سبيل الاجتماع . فتحقق الملزوم
فيستلزم ظنه الظن باللازم فيلزم المحذور ولا يتوجه الحل المذكور فافهم (أقول يرد عليه)
أى على هذا الحل (أن وجود الثالث) وهو تحقق الاثنين على سبيل الاجتماع (لازم
لوجود الاثنين) فانه اذا وجد اثنان وجد مجموعهما (فالاول) وهو ظن الاثنين معا
(متحقق كالثاني) أى كتحقق الثاني وهو ظن كل واحد واحد على الافراد فتحقق الملزوم
فيستلزم تحقق اللازم حاصله اثبات مقدمة ممنوعة وهي تحقق الملزوم بأنه اذا تحقق كل
واحد واحد على اتفراده تحقق الاثنان معاً ايضاً اذ هو الواحدان فحينئذ يظن بأن كليهما
معاً متحقق لان الاثنينية هي اجتماع الوجدتين وتحقق الظن بأن كليهما متحقق ملزوم
فيستلزم الظن باللازم البتة فيلزم المحذور . فان قلت تحقق كل واحد واحد باتفراده

لا يستلزم تحقق الوجدتين على سبيل الاجتماع لجواز أن يكون أحدهما متحققاً أمس والآخر اليوم قلت وإن لم يجتمعا باعتبار وجود أحدهما في أمس والآخر في اليوم لكنهما إذا وجداف بعد وجودهما يتحققان معاً في الغد وهذا القدر يكفي في المطلوب فإذا تحقق الملزوم المفروض يلزم المخدور ولا شك في تحققه حينئذ واستلزامه لل لازم فيلزم المخدور وهو المطلوب وفيه نظر فإن قاعدة الأغلبية تقتضي ظن اسلام كل واحد واحد على سبيل البدلية كما هو الظاهر ولعل مراد القائل بقوله بأنه فراده يكون هذا وهو لا يستلزم تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع لأن الكلام في وجود الاثنين معا وتحقق ظن كل واحد واحد على سبيل البدلية والانتشار لا يستلزم تحقق الظن المتعلقين الاثنين المعينين معاً حتى يقال إن تحققهما يستلزم تحقق أمر ثالث وهو مجموعهما إذ تحقق الأمرين بهما هذا المنهج لا يستلزم تحقق أمر ثالث كما يشهد به الوجدان السليم فما أورده المصنف رحمه الله ليس بوارد فافهم (فإن قلت المتحقق من الثالث) أي الثالث المتحقق (ههنا ما بين أحاده انتشار بأن يلاحظ واحداً واحداً والمستلزم هو ملاحظة الأحاد معاً) حاصله أنا سامنا لزوم وجود الثالث لوجود الاثنين لكن لا نسلم أن هذين الاثنين ملزومان فإن الملزوم هو تحقق الاثنين الذين ليس بين أحادهما انتشار والمتحقق ههنا هو ما بين أحاده انتشار فوجود هذا الثالث لا يجدي نقلاً ولا ينكر وجود الثالث مطلقاً بل الإنكار إنما هو لوجود ثالث ملزوم مستلزم ظنه الظن باللازم وهو ملاحظة الأحاد معاً فهو ليس بوجود (قلت ملزوم اليقين هو اليقين بالثالث) أي المجموع (مطلقاً) سواء كان بين أحاده انتشار أو لا (فكلاً القسمين) الظن واليقين (ملزوم) حاصله أن في صورة اليقين يحكم بملزومية الاثنين المتيقنين سواء كان بين أحاده انتشار أو لا وكذلك يحكم في الظن أيضاً بملزومية الاثنين المظنونين سواء كان بين أحاده انتشار أو لا ولا فارق بينهما حتى يحكم في أحدهما بملزومية ما ليس بين أحاده انتشار وفي الآخر بالأعم فالفرق نحكم بالضرورة حكمة بأن وجود الاثنين مطلقاً يستلزم كفر الباقي ففي الاستلزام اليقين والظن سواء لاتفاق القسمين في اللزوم سواء كان بين أحاده انتشار أو لا كما لا يخفى (الأن يقال) في الفرق بين صورتين اليقين والظن أنه (لاتفاوت في صورتين ملزوم اليقين بعدم الموجب للانتشار) أي انتشار الطبع والعقل (وإنما التفاوت) بين الصورتين في اليقين (بالاعتبار) بأن يعتبر في أحدهما الاجتماع وفي الآخر الانتشار وهذا لا يوجب التفاوت في الاستلزام فكلاً الصورتين في اليقين مستلزم (وأما ما نحن فيه) أي كلامنا ههنا فيه وهو ملزوم الظن (فبخلاف ذلك) أي خلاف اليقين فاستلزامه مخالف

لاستلزام ملزوم اليقين لتحقيق التفاوت في صورتي ملزوم الظن واليقين فإن الطبع لا يحكم في الظن بالاستلزام في صورة الانتشار بخلاف اليقين فلا يقاس الظن على اليقين ولعل حاصله أن الضرورة حكمة بأنه كلما تيقنت باسلام الاثنين على أي نحو كان بالاجتماع أو بالانتشار تيقنت بكفر الباقي فإن موجب يقين كفره انما هو يقين اسلام اثنين مطلقا لا أمر آخر فيحصل يقين كفر الباقي سواء كان يقين اسلام الاثنين على سبيل الاجتماع أو على سبيل الانتشار وليس كذلك في الظن فإن الظن باسلام اثنين مطلقا لا يوجب الظن بكفر الباقي فإن الطبع في صورة ظن اسلام الاثنين على سبيل الانتشار لا يحكم بالاستلزام اذ ليس في قوة اليقين والكلام ههنا في الظن فالقياس على اليقين قياس مع الفارق فلا يتم الجواب على هذا الفرق وقيل في بعض الشروح حاصله أن الاغلبية قاضية بأن يكون كل واحد منهم على سبيل الانتشار والاتقراء مظنون الاسلام وليس ههنا شيء يقتضي تيقن كل على سبيل الانتشار فاليقين بالثالث على أي نحو تحقق مستلزم بخلاف الظن فإن تحقيق الثالث فيه بأن يكون في أحاده انتشارا لا يستلزم الظن بكفر الباقي بل يوجب الظن باسلامه لان الاغلبية موجبة لظن اسلام الجميع على سبيل الانتشار (فتأمل) لعله اشارة الى خفاء الفرق ودقته والله تعالى أعلم ولما فرغ من بيان القسم الثاني من الحجة وهو الاستقراء شرع في بيان القسم الثالث وهو التمثيل فقال (التمثيل استدلال بجزئي على جزئي لا مر مشترك بينهما) يعني يستدل فيه بأن الحكم ثابت لا مر بعلة وينقل ذلك الحكم الى أمر آخر بوجود تلك العلة الموجبة لذلك الحكم فيه كما يستدل بحدوث البيت الجزئي على حدوث العالم لمعنى مشترك بينهما وهو التأليف لكونه علة لحدوث البيت بأن يقال البيت مؤلف وكل مؤلف حادث فالبيت حادث وهذا التأليف يوجد في العالم فيكون حادثا أيضا فهذا الاعتبار يكون البيت أصلا والعالم في هذا الحكم فرعا فحقيقة التمثيل معلومات تصديقية تفيد اثبات حكم في جزئي لثبوته في الآخر لا مر مشترك بينهما والعدول عن التعريف المشهور وهو اثبات الحكم في جزئي ثبوته في جزئي آخر بمعنى مشترك بينهما للاحتراز عن التسامح لكونه تعريفا بالآثر المرتب عليه (والفقهاء يسمونه) أي يسمون التمثيل (قياسا) فالقياس الذي هو الأصل الرابع في الأصول هو هذا التمثيل لا غير (والاول) أي المقيس عليه (يسمى أصلا) لكونه محتاجا اليه (والثاني) أي المقيس يسمى (فرعا) لكونه محتاجا (والمشترك بينهما يسمى علة) لثبوت الحكم فيها بواسطة ذلك المشترك (جامعة) لجمعها الأصل والفرع في الحكم والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على الغائب فالفرع

غائب والإصل شاهد ولمالم تكن عليه الامر المشترك ضرورية فلا بد من اثباتها فقال
(ولاثبات العلية الجامعة) أى كون الوصف الجامع علة لحكم جزئى ليس بضرورى فلا
بد من اثباته من طريق فلاثباته (طرق) أى طرق كثيرة مذكورة فى كتب أصول
الفقه منها النص ومنها الاجماع كاجماعهم على أن الصغيرة علة لثبوت الولاية عليه فى المال
ومنها المناسبة وهى كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا للطلب تقع أو دفع
ضرر معتبر فى الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فإنه نفع بحسب الشرع
وان كان ضررا بحسب الطب (والعمدة) أى الاعلى فى طريق التمثيل طريقان الاول
(الدوران ويعبر عنه) أى عن الدوران (بالطرد والعكس) للاطراد والانعكاس فيه
(وهو) أى الدوران (الاقتران وجودا وعدما) أى اقتران الشئ بغيره وجودا وعدما
أى كلما وجد المشترك وجد الحكم وكلما انتفى لم يوجد وينتفى الحكم عند انتفائه كالحریم مع
السكر فى الخمر فالخمر حرام مادام مسكرا وإذا زال بصيرورته خلا زال حكم الحرمة عنه (قالوا
الدوران آية) أى علامة (كون المدار) أى الشئ الذى يصلح للعلية كالتأليف (علة للدائر)
أى الحكم كالحديث فيه إشارة الى أن الدوران لا يفيد اليقين للعلة بل علامة لها لكون
المدار علة مالم يظهر أمرا آخر دال على عدم كونه جزءا لها فان الجزء الآخر من العلة كذلك
وكذا الشرط المساوى للشروط مع أنهم مالى سابعة فاندفع ما قيل من أنه لا بد من صلاحية
المدار للتأثير والعلية والافينتنقض بالمعلول المساوى والعلة والمشرط المساوى بشرط
والامر المقارن الملازم للعلة وجه الدفع ظاهر بأدنى تأمل فتأمل (و) الثانى (التريد ويسمى
هذا) أى التريد بالسبر بكسر السين والباء الموحدة امتحان غور الجرح وغيره كذا فى
القاموس والمناسبة بين هذا المعنى اللغوى والاصطلاحى ظاهر اذا بطل عليه البعض لا بد فيها
من النظر الدقيق العميق (و) يسمى (بالتقسيم) لان الاوصاف المتعينة المحتملة للعلية أقسام
عقلية (وهو) أى الترويد (تبع الاوصاف) للاصل وتفحصها (وابطال بعضها)
أى بعض الاوصاف (لتعين الباقي) من هذه الاوصاف للعلية ولا بد ههنا من بيان
الحصر فى الاوصاف المذكورة المتعينة وابطال عليه البعض لتعين الباقي منها للعلية كما
يقال ان علة الحدوث فى البيت اما لا مكان أو التأليف أو الوجود لكن لا مكان ليس بعلة
لوجوده فى القدماء كالعقول المجردة القديمة وكذا الوجود لتحقيقه فى الجميع الواجب
والممكن والقديم والحادث واذا بطل عليه الوصفين المذكورين من الثلاثة تعين الباقي
منها وهو التأليف للعلية (وهو) أى التمثيل (يفيد الظن) لجواز أن تكون خصوصية

الاصول شرطاً للعلية وخصوصية الفرع مانعاً والعلم بانتظامها صعب (والتفصيل في أصول
 الفقه) ان شئت فارجع الى كتبها والتوضيح ههنا ليس له دخل في حل مطلب المتن ولا
 مفيد لا مضر وري فيه فايراد ما ليس منه غير مناسب فلذا تركناها ولما فرغ من
 تقسيم القياس باعتبار الصورة الى الاقتراني والاستثنائي والاقتراني الجملي والشرطي شرع
 في التقسيم باعتبار المادة فقال (الصناعات) أى العلوم التصديقية (خمس) يعنى القضايا
 التى تتألف منها الحجة على خمسة أقسام (الاول البرهان وهو) أى البرهان (القياس
 اليقيني المقدمات) أى المقدمات التى يتألف منها القياس البرهانى تكون كلها يقينية
 (وتلك المقدمات عقلية) أى مأخوذة من العقل ولا يحتاج الى السماع كقولنا العالم ممكن
 وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب (أوتقلية) أى مأخوذة من النقل بأن يكون السماع دخل فيها
 كما يقال تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفمصيب أمرى وكل عاص يستحق النار بقوله
 تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) وقد يكون بعضها عقلية وبعضها عقلية كقولنا
 الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة
 الاولى عقلية والثانية عقلية (فان النقل قد يفيد القطع) اشارة الى رد ما قال المعتزلة وجمهور
 الاشاعرة من عدم افادة النقل القطع لانه يتوقف على العلم بوضع الالفاظ للمعاني والعلم بارادة
 هذه المعاني وعدم النقل الى معان آخر وعدم التجوز فى الكلام وعدم المعارض العقلى اذ
 عند وجوده يؤول النقل الصرف عن الظاهر لتقدم العقل على النقل كما فى قوله تعالى الرحمن
 على العرش استوى وغيره فاصل الرد أن النقل قد يفيد القطع لان بعض الاوضاع معلوم
 بالتواتر بحيث لا مساع للشك فيه والعلم بارادة المتكلم يحصل بالقرائن أو بالنقل المتواتر
 واحتمال المعارض العقلى احتمالاً عقلياً بدون تحققه لا ينافى القطع بمدلول النقل (نعم النقل
 الصرف ليس كذلك) يعنى النقل الذى لا يكون مستفاداً من العقل ومستنداً اليه لا يفيد
 القطع اذ لو كان مفيداً يلزم الدور والتسلسل فان العلم بصدق مدلول النقل موقوف على
 العلم بصدق المخبر كالرسول صلى الله عليه وسلم وصدقه ان كان مستفاداً من النقل أيضاً دون
 العقل فان كان مستفاداً من هذا النقل الموقوف أو نقل آخر فعلى الاول يلزم الدور وعلى
 الثانى يلزم التسلسل وان كان مستفاداً من العقل فلم يكن تقليداً صرفاً بل كان مستفاداً من
 العقل فلم يفد النقل الصرف وهو المطلوب (واليقين هو) أى الاعتقاد (الاذعان الجازم)
 أى القاطع لا حتمال الغير (المطابق) أى الموافق (الواقع) الغير المخالف له (الثابت) أى الغير
 الزائل بازالة المشكك فبالقيد الاول يخرج الظن لانه وان كان اعتقاداً للجانب الراجح لكنه

غير جازم لاحتمال المرجوح وبالقيد الثاني خرج الجهل المركب لانه وان كان اعتقادا جازما لكنه غير موافق للواقع بل هو خلافة وبالقيد الثالث خرج التقليد لانه وان كان اعتقادا جازما موافقا للواقع لكنه ليس بثبات بل يزول بازالة المشكك (وأصولها) أى مبادئ البرهان وتأنيث الضمير باعتبار المقدمات وهى ستة ضرورية الاول (منها الاوليات وهى) أى الاوليات (ما يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين) سواء كان تصورهما (بديهيًا أو نظريًا) أو أحدهما بديهيًا والاخر نظريًا لكن بمجرد تصورهما يكون كافيًا في جزم العقل بالنسبة بينهما بالايجاب والسلب كقولنا الكل أعظم من الجزء والممكن محتاج الى المرجح (وتفاوت) الاوليات (جلاء) أى ظهورها (ونخفاء) بتفاوت أطرافها فبعضها يكون جليًا بحيث لا يحتاج الى بينة وبعضها يكون خفيًا محتاجا الى البينة (وبديهية البديهي) أى كون البديهي بديهيًا (كعلم العلم) أى العلم المتعلق بالعلم (منها) أى من الاوليات قال فى الحاشية اختلف فيه فقد قيل بديهي وقد قيل كسبي وكذلك فى علم العلم والحق هو الاول والا جاز أن يعلم أحدنا الجفر والجامع ولا يعلم العلم بهما وهو سفسطة بالضرورة وانتهى حاصله أن الحق كون علم العلم من الاوليات ومن علم شيئاً علم علمه بالضرورة والا أى وان لم يكن من الاوليات ولا يستلزم العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز أن يكون أحدنا عالماً بالجفر والجامعة ولا يعلم علمه بما علمه من الجفر والجامع لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيئاً علم علمه به قال شارح المواقف الجفر والجامعة كتابان لعلى بن أبى طالب عليه السلام قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف والحوادث التى تحدث الى اقراض العالم وكانت الائمة من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى الرضا عليه السلام الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرف آباءك فقبلت منك عهدك الا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولمشائخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينسبون فيه الى أهل البيت ورأيت أنا بالشام نظاماً شريفه بالرموز الى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى لا يخفى عليك أن النزاع بأن بداهة البديهي من الاوليات مطلقاً ليست بصواب اذ لو كان كذلك لما وقع النزاع فيه مع أنهم نازعوا فيه كفاً بديهية بديهية الوجود والقريب من الصواب أن بديهية البديهي فى بعض المواضع من الاوليات وفى بعضها ليس كذلك (وهو) أى كون بديهية البديهي كعلم العلم منها (الحق) هذا صحيح اذا كان الحكم جزئياً كما عرفت وان كان كلياً فى حيز الخفاء وأما علم العلم فلا شك فى كونه

من الاوليات فانه اذا علم أحد شيأ علم العلم بالضرورة فتأمل (والثاني) منها (الفطريات
وهي) أى الفطريات (ما يفتقر الى وسط لا يغيب عن الذهن) فالفطريات هي قضايا يجزم
العقل بها لا بمجرد تصور الطرفين بل بوسط يتصوره الذهن عند تصورهما كما في قولنا
الاربعة زوج فان العقل يجزم بأن الاربعه زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بتصور وسط
عند تصورهما وهو الانقسام بمساويين فالعقل اذا تصور الزوج والاربعة تصور
الانقسام بمساويين أيضا (وتسمى) أى الفطريات (قضايا قياساتها) أى قياسات هذه
القضايا (معها) أى مع تلك القضايا بحيث تكون تصورات أطرافها مع تصور الوسط
ملزومة بقياس يوجب الحكم بينهما فالاربعة زوج قضية عند تصور طرفيها يصير الوسط
متصورا وهي منقسمة بمساويين فحصل منها القياس وهو ان الاربعه منقسمة بمساويين
وكل منقسم بمساويين فهو زوج فالاربعة زوج فالقياس حاصل من تصور الطرفين
والوسط والوسط متصور عند تصورهما لا يغيب عن الذهن فيكون القياس معها (والثالث
المشاهدات وهي القضايا التي) لا يجزم العقل بها بمجرد تصور الطرفين بل (يحكم العقل بها
بواسطة إحدى الحواس) وهي على نوعين حسيات ووجدانيات لان حكم العقل بها إما بحس
ظاهر أى يحكم العقل بما يشاهد باحدى الحواس الخمسة الظاهرة وهي البصر والسمع واللمس
والشم والذوق مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة (وهي) أى
المشاهدات بحس ظاهر (الحسيات) وتسمى محسوسات والقياس ههنا بأن يقال بعض
هذا الشئ مبصر لانه مكنون وكل مكنون مبصر فهذا الشئ مبصر (أو بحس باطن) أى
يحكم العقل بها باحدى الحواس الخمسة الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة
والمدركة كالحكم بأن لنا جوعا وعطشا وفرحا وغضبا والقياس ههنا بأن يقال لنا ضعف لان
لنا جوعا وعطشا وكل من له جوع وعطش فله ضعف فلنا ضعف (وهي) أى المشاهدات
بحس باطن (الوجدانيات) وتسمى قضايا اعتبارية أيضا (ومنها) أى من
الوجدانيات والمشاهدات (الوهيات في المحسوسات) أى ما يحكم الوهم في المحسوس
ويجده الوهم بواسطة الحس الظاهر كما يحكم الوهم في الشاة بأن الذئب مهروب عنه والولد
معطوف عليه (وما يجده من أنفسنا بالآلاتنا) كالسمع والبصر وغيرها عطف على
الوهيات أى من المشاهدات أو الوجدانيات ما يجده من أنفسنا بواسطة الحس الظاهر
كعلمنا بأن لنا جوعا وعطشا وشعورنا بذواتنا بأفعال ذواتنا وهي التي يحكم بها ذوق العقل
السليم والوجدان بعدم ذوق العقل والحس الباطن ومنها ما تجده الصوفية والاشراكية

• فان قيل ان الوهم قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك بها المعاني الجزئية الموجودة المحسوسات والحس الباطن لا تدرك الامور الجزئية المجردة بل يدركها النفس فواجهه عدها من الوجدانيات التي هي من القضايا التي تدرك بواسطة الحس الباطن قلنا المراد من الحس الباطن ههنا أعم من أن يكون القوى المشهورة أو غيرها فينبذ يصح ادخاله في الوجدانيات والبعض جعلها قسما على حدة وقيد الحس بحس غير الوهم وقالوا ما تكون الوسطة فيه الحس فقط ان كان هذا الحس الوهم فهي الوهيات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات ولما اختلف في أن الحس هل يفيد حكما أم لا وعلى تقدير الافادة يفيد حكما كلياً أو جزئياً أراد المصنف أن يبين ما هو الحق عنده فقال (والحق أن الحس لا يفيد حكماً جزئياً) لما قرر عندهم من أن الحواس لا تنطبع فيها الاصور الجزئيات المادية ولا يتعلق بجميعها لعدم الاحاطة والانحصار فلا يفيد حكماً كلياً (والمنكرون لافادته) أي افادة الحس حكماً (صم) لا يسمعون الحق (وعي) لا يبصرون الحق والذين ينكرون افادة الحس حكماً قالوا اعتبر حكم الحس فاما في القضايا الكلية أو في الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطلان أما الاول فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذا النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكها بأبصارها فليس له تعلق قطعاً بأفرادها الماضية والمستقبلية فلا يعطى حكماً كلياً على جميع أفرادها وقد ذهب المحققون الى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في أحد الأزمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج أيضاً ولا شك أنه لا تعلق للحس بالافراد المتوهمة البتة فالحس لا يعطى حكماً كلياً أصلاً لا حقيقياً ولا خارجياً فلا يتصور حكمه في الكليات قطعاً وأما الثاني فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً كما اذا ترى الصغير كبيراً كالنار الموقدة في الظلمة والعنبة في الماء ترى كالأجاصية وترى المعدوم موجوداً كالسراب وغير ذلك من الاشياء الكثيرة واذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبراً والحق أن الحس لا يفيد الجزئيات كما في قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة ولعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ القياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ والتفصيل كما حققه في شرح المواقف فان شئت فارجع اليه (والرابع الحدسيات وهي)

أى الحدسيات (سنوح المبادئ المرتبة دفعة) أى سنوحها وحصولها فى الذهن على الترتيب بدون حركة فكرية من المطالب الى المبادئ وبالعكس فانتفاء الحركة الثانية لازم للحدس سواء وجدت الحركة الاولى أولا فالحدسيات قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس من النفس بمشاهدة القران مفيد للعالم كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف الهياآت التشكيلية بسبب قرب به وبعده عن الشمس فإذا شاهدنا اختلاف حال القمر فى تشكيلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا فيه ان نوره مستفاد من نورها (ولا تجب المشاهدة) فى الحدسيات (فضلا عن تكرارها) أى تكرار المشاهدة يعنى لما لم تجب المشاهدة نفسها فكيف يجب تكرارها (كما قيل) القائل السيد الشريف فانه قال فى شرح المواقف انه لا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدات ومقارنة القياس الخفى كما فى التجريبات والفرق بينهما ان السبب فى التجريبات معلوم السببية مجهول الماهية فلذا كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا أكثر يا وان السبب فى الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن بها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها فرده المصنف رحمه الله بقوله (فان المطالب العقلية) وهى التى الاستمداد فيها ولا فى مبادئها من الحس أصلا (قد تكون) أى هذه المطالب (حدسية) تحصل بالحدس سنوح مبادئها للنفس دفعة بل النظريات كلها سواء كانت عقلية أو حسية كلها حدسية عند حصول القوة القدسية ولا مشاهدة فى العقليات فعلم عدم وجوب المشاهدة فى الحدسيات فضلا عن تكرارها هذا هو المطلوب فان قلت حينئذ لا يبقى الفرق بين الحدسيات والفطريات لان مبادئ المطالب على هذا التقدير تكون لازمة فيهما • قلت الفرق بينهما ان المبادئ فى الفطريات لازمة للمطالب بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصور المطالب وقصد تحصيلها بخلاف الحدسيات فانها تغيب عن تصور مطالبها عند قصد التحصيل ولا يحصل الا بعد الحركة الفكرية كما فيمن لا تكون تلك المطالب حدسية بالنسبة اليه فلا لزوم بينهما (و) الخامس (التجريبات) وهى قضايا يحكم العقل بسبب مشاهدات متكررة مع انضمام قياس خفى وهو انه لو كان اتفاقا لما كان داعما أو أكثر يا وإذا كان كذلك لا بد أن يكون هناك سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب وإذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بأن شرب السموم ينامسهل (ولا بد) فى التجريبات (من تكرار) (فعل) يفعله الانسان (حتى يحصل الجزم) بالمطلوب بسببه فان الانسان مالم يجرب

الدواء بتناولها أو إعطائه غيره مرة بعد أخرى لم يحكم بأنه علة للاسهال مثلاً أو عدمه بخلاف
الحديث فإنه لا يتوقف على ذلك وهذا هو الفرق بين الحدسيات والتجريبات (وقد
نازع بعضهم) أى بعض المنطقيين (فى كونها) أى كون التجريبات (من
اليقينيات كالحدسيات) أى كما نازع فى كون الحدسيات من اليقينيات كذلك نازع
فى كون التجريبات منها فجعل كثير من العلماء التجريبات من قبيل الظنيات وقالوا ان
وقوع شئ على نهج واحد مرة بعد أخرى لا يقتضى الجزم بحيث لا يزول مثلاً ترتب
الاسهال على شرب السموم يوماً مرة بعد أخرى لا يقتضى الجزم بكونه مسماً بالذات لجواز
أن يكون لخصوصية مادة الشاربين الذين وقع منهم التجربة بدخول فى ترتب الاسهال
أو لخصوصية أوقات شربهم مدخل فيه فلا يتركب فى غيرهم وغير أوقات شربهم لقوات
السبب فيه على أنه اذا قيل بالفاعل المختار فعدم الجزم ظاهر لجواز أن يكون الفاعل المختار
يخلق ذلك الاثر عند ذلك الشئ من غير أن يكون لذلك الشئ تأثير فيه وكذا جعل الحدسيات
أيضاً من الظنيات لجواز أن يكون سنوح المبادئ على خلاف الواقع (و) السادس
(المتواترات وهو) أى المتواتر (اخبار جماعة بحيل العقل تواطؤهم على الكذب)
فالمتواترات قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من جماعة الشاهدين الذين
يكون اتفاقهم على الكذب عند العقل محالاً لتفاوت الأماكن والبلدان كالحكم بوجود
مكة وبغداد وحصول اليقين منه يتوقف على أمرين التواطؤ واستناد الخبر إلى الحس
(وتعيين العدد ليس بشرط) يعنى فى المتواتر تعيين عدد المخبرين الذين يحصل باخبارهم
اليقين ليس بشرط كما يشترط البعض من كونهم خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين
أو سبعين أو غير ذلك لحصول العلم بالمتواتر من غير عدد معين (بل الضابطة) فى المتواتر
لحصول العلم (مبلغ يقيد اليقين) أى يبلغ عدد المخبرين إلى حد يحصل به اليقين وهو يختلف
 باختلاف الحوادث واختلاف أحوال المخبرين (نعم يجب الانتهاء إلى الحس) أى المخبرون
ينتهون إلى حس ما أخبروا به فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً فلذا لا يكون له دخل
فى مسائل العلوم لانها قضايا كلية . فان قلت قد يكون التواتر فى حكم كلى نحو قوله من
كذب على معتداف ليتبوا مقعده من النار . قلت المراد أن المتواتر يبلغ آخر إلى من قال فى
نفسه بلا تقل أو معه وكل ذلك بالحس فينتهى إلى الحس (ومساواة الطرف الوسط) يعنى يجب
أن يكون فى المتواتر من مساواة عدد المخبرين الذين أخبروا بالخبر لا حداً ابتداءً للمخبرين الذين
وصل لهم هذا الخبر منهم بحيث لا يتفاوت واحد فى الخبر فى الوصول إلى مبلغ لا يجوز العقل

تواطؤهم على الكذب والالام يكن متواترا بل يكون مشهورا في المتواتر لا بد من ثلاثة أمور
الاول حصول اليقين وزوال الاحتمال بأى عدد كان والثاني انتهاء الخبر الى المحسوس
والثالث أن يكون كل من المخبرين الاولين مساويا للاخرين من غير تفاوت في زمان
والا كان مشهورا والتفصيل في كتب أصول الفقه (وهذه الثلاث) أى الحدسيات
والعبريات والمتواترات (لا تنهض) أى لا تكون (حجة على الغير) بحيث تسكته
وتلزمه (الابعد المشاركة) يعنى اذا كان الغير شريكا في الحدس والتجربة والتواتر
فيكون حجة عليه أيضا فلا تشنيع على جاحد منكر عنيد مشارك (وحصر المقاطع) أى
المبادئ الاولى التى تنهى اليها العلوم الكسبية وتفيد القطع (بعضهم) وهو الامام
الرازي (فى البديهيات) التى تحصل بلا سبب كنظر العقل والتجربة مثلا (والمشاهدات)
مطلقا فانه قال ان مبادئ البرهان محصورة فى القسمين البديهيات والمشاهدات (وله)
أى لهذا الحصر (وجهه ما) وهو أن الفطريات تدرج فى البديهيات فإن الوسط
لما كان لازما لتصوير الطرفين كان تصورهما كافيا فى الحكم بها ولم يفتقر العقل الى الغير
سوى تصورهما والمتواترات والحدسيات يدرج كل منهما فى الحدسيات نظر الى استناد
حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرار فانهم زعموا فى الحدسيات أنها محتاج الى تكرار
المشاهدة أيضا (وقيل المقاطع) أى المقدمات التى تنهى اليها البحث (محصورة فى البديهيات
والظنيات) المسلمة عند الخصم كاستحالة الدور والتسلسل وغير ذلك ولما فرغ من أقسام
البرهان باعتبار الطرفين شرع فى بيان القسمة باعتبار حال الوسط فقال (ثم الحد الاوسط
فى البرهان ان كان) أى الاوسط مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب فى الذهن (علة
للحكم فى الواقع) أى لثبوت الاكبر للاصغر فى الخارج (فالبرهان لى) لافادته اللية
أعنى علية الحكم على الاطلاق نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو
محموم (والا) أى وان لم يكن الاوسط علة للحكم فى الواقع بل فى الفهم فقط (فأنى) أى فالبرهان
انى لافادته الانية أعنى الثبوت فى العقل الالعية فى الوجود نحو هذا محموم وكل محموم
متعفن الاخلاط (سواء كان الاوسط) فى البرهان الا أنى (معلولا) لوجود الحكم فى
الخارج (ويسمى) هذا القسم من البرهان الا أنى (دليلا) ومثاله ما مر فان الحمى فيه معلولة
لتعفن الاخلاط (أولا) أى لا يكون الاوسط معلولا لوجود الحكم فى الخارج بان
يكون كل منهما معلولى علة واحدة كقولنا هذه الحمى تشتد غيا فهى محرقة فلا شتداد غيا
ليس معلولا للاحراق بل كلاهما معلولا علة واحدة وهى الصفراء المتعفنة خارج

المرور فيه أو لو لم يكن هناك علية أصلاً بل يكون أحدهما مضاعفاً للآخر كقولنا هذا الشخص أب وكل أب فله ابن (والاستدلال بوجود المعلول بشئ على أن له علة تامة كقولنا كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة ولكل مؤلف مؤلف لمى) خبر الاستدلال هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أن الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمى وبالمعلول على العلة برهان أنى والاستدلال بوجود المعلول على أن له علة مامن قبيل الثانى فيصير انيالا لميا حاصل الدفع أن معلولية الاوسط للا كبروان كانت متحققة في المثال المذكور لكنه علة لوجود الا كبر فى الاصغر وكل ما هذا شأنه فهو برهان لمى ولما كان الحق عند المصنف رحمه الله هذابين مالا بد فى اللى بحيث يشدفع التوهم رأسا فقال (وهو) أى كون هذا الاستدلال لميا (الحق فان المعتبر فى البرهان اللى علية الاوسط لثبوت الا كبر للاصغر) وهو يوجد فى الاستدلال (لاثبوت) أى ثبوت الا كبر فى نفسه يعنى لا يعتبر كون الاوسط علة لثبوت الا كبر (فى نفسه) فى الواقع فعدمه لا يضر كونه لميا (وبينهما) أى بين ثبوت الا كبر للاصغر وثبوت نفسه (بون بعيد) أى فرق ظاهر فان الاول يكون فيه الثبوت الرابطى وهو مغاير لثبوت الشئ فى نفسه بلا خفاء فان الاوسط فى المثال المذكور هو المؤلف بالفتح علة لثبوت المؤلف بالكسر لكل جسم وان كان معلولا لنفس المؤلف فطلق المعلولية لا يقتضى أن يكون برهانا انيابل لا بد فيه من كونه معلولا لثبوت الا كبر للاصغر وهو مقصود فيما نحن فيه . قيل ان المثال غير مطابق للمثل فان الا كبر هو له مؤلف لعدم صحة الحمل والعلة للمؤلف انما هو المؤلف لاله المؤلف فلا يكون الا كبر علة للاوسط ولا هو معلول له والمقصود العلية والمعلولية بينهما فثال ما كان الاوسط معلولا للا كبر لكنه يكون علة لوجود الا كبر فى الاصغر وهو زيد انسان وكل انسان حيوان فان الحيوان محمول على الانسان ثم على زيد واعتذر عن البعض بأن فيه مسامحة حيث أراد بالا كبر جزء الا كبر والحق أن الا كبر انما هو المؤلف بالكسر والوسط هو المؤلف بالفتح والحكم المتعدي بحذف المنكر الى الاصغر هو الحكم على النحو الذى ثبوت للاوسط أى بزيادة اللام فالنتيجة لكل جسم مؤلف وتكرار الحد الاوسط بلا زيادة وتقصان ليس مبرهنا عليه بلى تكراره بزيادة كفاي المثال المذكور أو بتقصان كفاي قياس المساواة لا يخل بالانتاج فافهم (وههنا) أى فى مقام تقسيم البرهان (شك وهو) أى الشك (أن الشيخ) أباعلى بن سينا (ذهب الى أن العلم اليقيني فيما له سبب) أى شئ ذى سبب (لا يحصل) أى هذا العلم (الامن جهة

السبب) أى من جهة العلم بسببه (وما ليس له) أى الشئ الذى ليس له سبب (أما أن يكون) أى ذلك الشئ (ينأ) ظاهرا (بنفسه) أى بذاته كثبوت الذات والذاتى للذات فانهما لا يعلمان ولا يكونان بحيث يجعلهما جاعلا (أو مأ يوساعن بيانه بوجه يقينى) قياسى أى بالنظر والاستدلال اذ ليس له سبب يعلم به (وهل هذا) أى ليس حصر العلم اليقينى فيما له سبب بذلك السبب وفيما هو بين بنفسه (الاهدم قصر برهان الانى) وانهدام داره حاصل الشك أن الشيخ يناقض نفسه فانه حصر أولا فى فصل البرهان البرهان فى اللم أو الان وهذا يدل على أنهما يفيدان اليقين والقطع وقال ثانيا فى فصل البيان من الشفاء ان العلم اليقينى لكل ماله سبب انما هو يكون من جهة سببه وان ما ليس له سبب اما بين بنفسه أو مأ يوساعن البيان على الوجه اليقينى وهذا يدل على أن اليقين انما يحصل بالاستدلال بالسبب على المسبب والبرهان الانى ليس من هذا القبيل فلا يكون مفيد اليقين ويظهر بالقول السابق افادته لليقين فيلزم القول باجماع التقيضين هذا خلف (وحله) أى حل الشك (لعل مراده) أى مراد الشيخ (أن العلوم الكلية وهو) أى العلم الكلى وتذكر الضمير لرجوعه الى العلم المفهوم من المعلوم وفى بعض النسخ وهى (اليقين الدائم اما أن يكون بينا من جهة السبب أو يكون بينا بنفسه) كقولنا كل انسان ناطق حاصله أن اليقين على نحوين الاول أن يكون مستمرا باقيا والثانى أن يكون فى بعض الاوقات وهو وقت وجود المعلوم لان المراد عدم زواله بتشكيك المشكك أو المراد ثباته بثبات المعلوم فاليقين الدائم انما يحصل من السبب وليس هو الامن البرهان اللئى والانى وان افاديقينا انما يفيد يقينا فى الجملة فالمراد من اليقين فى البرهان أعم من أن يكون دائما أو فى الجملة وما تفاه من الانى هو المقسم الاول لا مطلقا فلا تناقض (فالعلوم الجزئية) أى المتعلقة بالجزئيات (جاز أن تكون معلومة بالضرورة) كالعلم بوجود الشمس والقمر (أو معلومة) بالبرهان غير اللئى كقولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر فهذه العلوم ليست دامة لان الدوام انما يستفاد من الاسباب والعلم بها انما يكون فى اللئى (فتأمل) اشارة الى أن ما علم ههنا من أن الآن يجرى فى الجزئيات دون السكيات هذا خلاف المشهور فافهم (الثانى) من الصناعات النجس (الجدل وهو) أى الجدل (القياس المؤلف من المشهورات المحكوم بها لتطابق الاراء) فهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف القياس بها (اما المصلحة عامة) يعنى فيها اصلاح عام يتعلق بنظام أحوال الكل نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا مشهور عند الكل فالقياس ههنا بأن يقال هذا الشئ حسن لانه عدل وكل عدل حسن فهذا حسن أو رقة يعنى سبب الشهرة وتطابق الاراء رقة قلب

كقولنا مواساة الفقراء حميدة فيقال هذا الشئ محمود لانه مواساة الفقير وكل مواساة الفقير
محمودة (أو حمية) أى غيرة نحو انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً (أو انفعالات خلقية) من الشرائع
والآداب وغيرها من الاخلاق كقولنا كشف العورة قبيح ومذموم والطاعة محمودة أو
انفعالات (مزاجية) تابعة للعادة والمزاج كقبح ذبح الحيوانات عند أهل الهند وعدم قبحه عند
غيرهم (صادقة كانت) تلك المشهورات (أو كاذبة) كشهوات الجهلاء فالصادقة كقولنا
هذا الشئ مكر وه لانه ضار وكل ضار مكر وهذا الشئ مكر وه والكاذبة نحو هذا مذموم
لانه طيب وكل طيب مذموم فهذا مذموم (ومن ههنا) أى من أجل الانفعالات (قيل
للامترحة والعادات دخل في الاعتقادات ولكل قوم مشهورات) بحسب عاداتهم
(مخصوصات) لهم ومسلمة عندهم لا يسلمها الآخرون كالذبح عند أهل الاسلام ودون
الكفار ولكل أهل صناعة مشهورات بحسب صناعتهم كما أن المشهور في النحو الفاعل
مرفوع وقول امرئ القيس فصيح ومشهور المشائين المقولات عشرة وغير ذلك (وربما
التبست) المشهورات (بالاوليات) يعنى بلغت في الشهرة بحيث تشبه بالاولى ويدهى
صاحب تلك المشهورات البديهة فيها (وافترقت) المشهورات (عند التجريد) أى
تجريد العقل من جميع العوارض والانفعالات وقطع النظر عن المصالح فالعقل اذا تجرد عن
جميع الموانع بأن يتصور الطرفين فقط فيحكم في الاوليات من غير توقف بخلاف المشهورات
وقد يفرق بأن المشهورات قد تكون حقة وقد تكون باطلة والاوليات لا تكون الا حقة (أو)
الجدل المؤلف (من المسلمات بين المتخاصمين) وهى قضايا يأخذها أحد المتخاصمين مسلمة
من صاحبه فبنى عليها الكلام أو تكون مسلمة فيما بين أهل الصناعة سواء كانت صادقة
أو كاذبة (كتسليم الفقيه أن الامر للوجوب) من مسائل أصول الفقه فالقياس المؤلف من
المشهورات والمسلمات سواء كانت مقدّماته من نوع واحد أو نوعين يسمى جدلاً فهو
يتألف من المشهورات والمسلمات (والغرض من الجدل الزام الخصم) اذا كان الجدل
سائلاً ومعتزلاً فغاية سعيه أن يلزم الخصم (أو حفظ الرأي) اذا كان مجيباً معللاً فيحفظ رأيه
وغاية جده أن لا يصير ملزوماً وقد يكون الغرض اقناع من هو قاصر عن مقدمات البرهان
(الثالث) من الصناعات الخمس (الخطابة وهى المؤلف من المقولات المأخوذة ممن يحسن
الظن فيه) ويعتقده الجمهور لا مرساوى من الخوارق والكرامات أو غير ذلك من علم أو
رياضة أو غيرها من الصفات المحمودة (كالاولياء) المجتنبين عن المعائب والمعاصي
المقربين الى الله عز وجل والناصرين لدين محمد صلى الله عليه وسلم (والحكماء) العارفين

للأشياء كما هي والعلماء العاملين الحافظين للشريعة فالأخوذات منهم مضمون الصدق فانهم
 من النفوس المرتاضين فالغالب فيهم الصدق (ومن عد الأخوذات من الانبياء) عليهم
 السلام (منها) أى من المقبولات (فقد غلط) ومال عن طريق الحق فان الانبياء
 لا احتمال للكذب في أخبارهم فاذا علم أنهم لا يكذبون وعلم استنادها اليهم تكون من القضايا
 اليقينية النظرية المستفادة من القياس البرهاني بأنه خبر من ثبت صدقه وكل خبر شأنه هذا
 فهو صادق (أو) المؤلف من المظنونات (التي يحكم بها بسبب الرجحان) أى رجحان
 الاعتقاد مع تجويز النقيض ولو ضعيفا كقولهم فلان سارق لانه يطوف بالليل وكل من
 يطوف بالليل فهو سارق (و يدخل فيها) أى في المظنونات (التجريبات والحدثيات
 والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم) لا فادتها الظن • فان قلت ان المتواتر يفيد اليقين
 والذي لم يبلغ الى حد الجزم لا يكون متواترا لانه عبارة عما ثبت بأخبار المخبرين الذين
 يحيل العقل تواطؤهم على الكذب واذا كان كذلك فلا بد من أن يكون واصل الى حد
 الجزم وما ليس واصل الى حد الجزم لا يكون من قسم المتواتر فكيف يصح قول المصنف رحمه الله
 والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم اذ لا شئ منها كذلك • قلت التواطؤ وغيره شرط
 لفادة المتواترات اليقين وما لم يوجد فيه هذا الشرط فهو أيضا متواتر بحسب اخبار جماعة
 كثيرة لكنه غير واصل الى حد الجزم وهو يعد بهذا الوجه من المظنونات فصيح ما قال المصنف
 رحمه الله (والغرض منها) أى من الخطابة (تحصيل أحكام نافعة) للانسان (أو ضارة) له
 (في المعاش) أى الامور الدنيوية (والمعاد) أى الامور الاخرى فبالغرض منها
 ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم وترغيبهم الى فعل الخير وترهيبهم عن
 الشر (كما يفعله الخطباء) في الجمع والاعياد (والمعاضد) في المجالس من الشفقة على العباد
 (والرابع) من الصناعات الخمس (الشعر وهو) أى الشعر (المؤلف من المخيلات
 وهي) أى المخيلات (قضايا يخيّل بها لتأثير النفس قبضا) فتفرغ عنها (وبسطا) فترغب
 فيها سواء كانت مسلّمة أو غير مسلّمة صادقة أو كاذبة كقول القائل الخمر يا قوته سيالة فينثد
 تنبسط النفس وترغب فيها والعسل مرة مهوعة فالنفس تنقبض وتنفر عنها (فانها)
 أى النفس (أطوع) أى التابعة والمنقادة غاية الانقياد (وللتخيّل) أى الخيال من (التصديق)
 لشيء لانه أغرب فإتخيله يكون غالبا عليها فتأثر به (سيما اذا كان) الشعر (على وزن لطيف
 من أوزانه أو أنشد) أى قرئ (بصوت طيب) حسن فيكون حينئذ أشد تأثيرا في النفس كما
 لا يخفى على من له لذة وذوق (والغرض) من الشعر (انفعال النفس) أى قبول الاثر

(بالترغيب) بأن يكون راغباً فيه والترهيب بأن يكون خائفاً منه ومتفراعنه (وهو)
 أى هذا الانفعال (كالنتيجة له) أى للشعر فإن النتيجة كما تلزم من قول كذلك الترغيب
 والترهيب يحصلان بعد اتیان المقدمات الشعرية الموجبة لهما اللازمة للقياس وليس عين
 النتيجة فإنها قول وكل واحد منهما ليس كذلك لأنه من قبيل الصفات النفسانية البسيطة
 (الخامس) من الصناعات الخمس (السفسطة) مشتقة من سوفاء هى الحكمة ومن اسطاء وهو
 التلبس ومعناه الحكمة الموهة (وهى) أى السفسطة (المؤلف من الوهيات) وهى قضايا
 كاذبة يحكم بها الوهم فى أمور غير محسوسة لأن الوهم فى المحسوسات ليس بغالط للحكم فانه
 يحكم بحسن الحسناء وقبح الشهواء فانه تابع للحس وحكمه على المحسوسات صحيح صادق
 وأما الحكم على غير المحسوسات بأحكام المحسوسات فغير صحيح وكاذب (نحو كل موجود
 مشار إليه) فالحكم بالمشار إليه الذى هو من أحكام المحسوس على كل موجود سواء كان
 محسوساً أولاً كاذب (والنفس مسخرة للوهم) أى تابعة له والوهم استيلاء عظيم على النفس
 هذا دفع دخل مقدر وهو أن الوهم قوة جسمانية للإنسان تدرك الجزئيات المنزعة عن
 المحسوسات وهى تابعة للحس فكيف تدرك أموراً غير محسوسة فلا يحكم على القضايا التى
 ليست من أمور محسوسة حاصل الدفع أن الحكم وهو النفس قد يحكم عنى أمور جزئية منزعة
 عن المحسوسات وقد يحكم على غيرها لكن الوهم والحس يغلبان النفس فهى منجذبة إليهما
 ومسخرة بهما مغلوقة تحت حكمها ولذا يتبع النفس الوهم فى الأحكام فى غير مدركاته وهذا
 القدر يكفى للنسبة إلى الوهم ويحتمل أن يكون من قبيل الدليل بقوله (فالوهيات ربما لم تقبض
 عندها) أى عند النفس من الأوليات لجذب الوهم واستيلائه عليها (ولولا دفع العقل حكم
 الوهم بقى الالتباس دائماً) يعنى لو لم يدفع العقل أيضاً حكم الوهم بقى الالتباس بين الوهيات
 والأوليات ولا يميز أحدهما من الآخر عند النفس دائماً وأبداً ولذا ترى أكثر الناس
 يكون منهم كافى الأوهام الباطلة مدة عمرهم والنجاة منه لا يكون إلا بفضل الله تعالى وهو ذو
 الفضل العظيم ومما يعرف كذب الوهم أنه يصادم العقل فى المقدمات البينة الانتاج وينازعه
 فى النتيجة ويحكم بتقيض ما حكم العقل به كما يحكم الوهم بالخوف من الموت مع أنه يوافق العقل
 فى قولنا إن الميت جاد والجناد لا يخاف عنه المنتج قولنا الميت لا يخاف منه فإذا وصل
 العقل والوهم إلى النتيجة انعكس الوهم ويحكم بتقيضه (أو) المؤلف (من المشبهات بالصادقة
 أما صورة) وهى القضايا التى يحكم العقل بها على اعتباراتها أولية أو مشهورة أو مقبولة
 أو مسلمة أو مشبهة بالصادق كما يقال لصورة الحمار المنقوشة على الجدار أنها حمار وكل

حمارنا هو ناهق (أو) الصادقة (معنى كاخذا الخارجيات) أى التى وجودها فى الخارج
(مكان الذهنيات) أى التى وجودها فى الذهن كقولنا الجوهر موجود فى الذهن وكل
موجود فى الذهن قائم بالذهن وكل قائم بالذهن عرض فينتج أن الجوهر عرض
(وبالعكس) أى أخذ الذهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث
فله حدوث فالحدوث له حدوث (والعرض منها) أى من السفسطة تغليب الخصم أى القائه
فى الغلط أو أسكاته وأقوى منافعها الاحتراز عنها كعرفة السموم فى الطب (والمغالطة) وهى
ما يتركب من القضايا التى فسدت صورة أو مادة (أعم) من السفسطة لكونها فاسدة مادة
فقط بحيث كلما تصدق السفسطة صدق المغالطة ولا عكس لوجود المغالطة بدون السفسطة
فى الصورة الفاسدة (فإنها) أى المغالطة (الفاسدة صورة) بأن لا يكون القياس منتجا
للمطلوب ويظن كونه منتجا بأن لا يكون على شكل من الاشكال لعدم تكرار الاوسط
كقولنا الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل أولا يكون منتجا
لنفوات الشرائط بحسب الكم والكيف أو الجهة وان كان على شكل من الاشكال كقولنا
الانسان حيوان والحيوان جنس فهذا القياس فاسد لعدم وجود شرائط الانتاج وهى كلية
الكبرى لأنها طبيعية ولو أخذت كلية لم تصدق (أو مادة) وهى ان تستعمل المقدمات الكاذبة
على أنها صادقة لمشابهتها إياها من حيث الصورة أو من حيث المعنى الاول فكقولنا الصورة
الفرس المنقوشة على الجدار انها فرس صهال فينتج أن تلك الصورة صهال والثانى فلعدم
رعاية وجود الموضوع فى الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس
فهو فرس ينتج أن بعض الانسان فرس والغلط فيه أن موضوع المقدمتين ليس بوجوده
ليس شئ موجود بحيث يصدق عليه أنه انسان وفرس ولا يكون الفساد فى النظر الا من جهة
المادة فتؤخذ المغالطة بدونها كما فى الصورة الفاسدة ولا توجد سفسطة فيها فصارت أعم منها
قال فى الحاشية وما قيل انها القياس الفاسدة صورة أو مادة ففيه أن الفاسد الصورة
لا نعرفه قياسا فتأمل انتهى حاصله أن ما قال المصنف رحمه الله أولى مما قاله البعض
من أن المغالطة قياس فاسد اما من جهة الصورة بأن لا يكون على هيئة منتجة لا ختلال
شرط بحسب الكمية أو الكيفية أو الجهة ككون كبرى الشكل الاول جزئية أو صغراه
سالبة أو ممكنة واما من جهة المادة بأن يكون المطلوب وبعض مقدماته شيا واحدا وهو
مصادرة على المطلوب كقولنا كل انسان بشر وكل بشر ضاحك فكل انسان ضاحك
أو يكون بعض مقدماته كاذبة مشابهة للصادقة من حيث الصورة أو من حيث المعنى كما

عرفت وجه الاولوية أن الفاسدة صورة لا تسمى قياسا لانه ليس يلزم منه قول آخر لعدم الاندراج فكيف يندرج في القياس واليه أشار المصنف رحمه الله بقوله الفاسده ولم يقل القياس الفاسد وقوله فتأمل لعله اشارة الى أن المراد بقول القائل انها القياس الفاسد الصورة مشابهة القياس في الصورة من الهيئة فتفكر (والمغالط) أى من يستعمل المغالطة (ان قابل بها الحكيم فسوفسطائى) لأن سوفامعناه العلم والحكمة واسطامعناه المزخرف الذى لاحقيقة له ومنه اشتقت السفسطة من فيلا سوفأى محب الحكمة وسوفسطائى منسوب الى سوفسطا وهو اسم للحكمة الموهة والعلم المزخرف وانما سمي المغالط المقابل للحكيم بالسوفسطائى لانه يروج السفسطة أى الحكمة الموهة فنسب اليها (وان قابل بها الجدلى) لا الحكيم (فشاغبي) منسوب الى الشغب وهو اشارة الفتنه بالباطل حاصله أن التغير ليس بالذات بل بالاعتبار (هذا) هاسم فعل وذاسم اشارة فعناه خذه (والمؤلف من الراجع والمرجوح مرجوح) جواب سؤال مقدر وهو ان حصر الصناعات فى الخمس غير حاصر فان المركب من المختلفتين منها ليس بداخل فى شىء من تلك الاقسام فان معنى كل واحد منها لا يصدق على المختلفين فلا يندرج فى واحد منها حاصل الجواب أن المركب تابع لخمس المقدمات كما أن النتيجة تابعة له اذ المركب من اليقينية والمظنونة مثلا داخل فى الخطابة وكذا المركب من المظنونة والموهومة سفسطة لان النتيجة موهومة فهذا الاعتبار لا يخرج من احدى الصناعات الخمس فلا يختل الحصر قال فى الحاشية وهذه المقدمة متعلقة بالصناعات الخمس فالمركب من اليقنيات والمشهورات جدل وهكذا انتهى (فتدبر) لعله اشارة الى الدقة والله تعالى أعلم بالصواب وقيل اشارة الى أن المركب من الراجع والمرجوح ينبغى أن لا يكون راجحا ولا مرجوحا كما تقرر عندهم من أن المركب من الشىء وغيره لا يكون شيا ولا غير شىء فتأمل * خاتمة * وبها يحتم الكتاب (أجزاء العلوم) أى التركيب منها العلوم وتتوقف عليها (هى) أى الاجزاء (المسائل) وهى المطالب التى يبرهن عليها فى العلوم (والمبادئ) وهى التى تتوقف عليها مسائل العلم سواء كانت تصورات كحدود الموضوعات وأجزائها وجزئياتها واعراضها الذاتية أو تصديقات فاماينة بذاتها فسمى علومها متعارفة كقولنا فى علم الهندسة المقادير المساوية لشيء واحد متساوية واما غير مينة بنفسها فان أذعن المتعلم بحسن الظن فى العلم تسمى أصولا موضوعة كقولنا لانا نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وان قابل بالانكار أو الشك تسمى مصادرات كقولنا لانا ان تصل بأى بعد على كل نقطة نشاء دائرة (من الوسائل) التى يتوصل بها للوصول الى المطالب

التصورية والتبديقية وليست من أجزاء العلوم قال في الحاشية هذا هو الحق وأما ما قيل
 ان أجزاء العلوم ثلاثة خطأ أو مسامحة انتهى حاصله أن القول بكون المسائل من أجزاء العلوم
 والمبادئ من وسائلها لا من أجزائها هو الحق ومن قال ان أجزاء العلوم ثلاثة الموضوعات
 والمبادئ والمسائل فهذا القول إما خطأ كما لا يخفى أو محمول على المسامحة بأن يقال المبادئ
 لما كانت وسيلة إلى إدراك المسائل وموقوفة عليها واشدد احتياج المسائل إليها صارت
 كالأجزاء فعدّها ههنا بالنظر إلى هذه الجهة لكن عد الموضوعات من الأجزاء بالاستقلال
 ليس له وجه ظاهر لأنه إن أریده بالتبديق بالموضوعية فهو ليس من أجزاء العلوم لعدم
 توقف العلم عليه بل هو من مقدمات الشروع وإن أریده بتصوير الموضوع فهو من
 المبادئ ليس جزءاً آخر بالاستقلال وأما المسائل فهي المقاصد التي يبرهن عليها في كل علم
 كقولنا الضرورية المطلقة أعم مطلقاً من الضرورية الازلية فتكون من أجزاء العلوم
 لا محالة فافهم ❦ خاتمة ❧ الحمد لله الذي وفق العبد المسكين محمد بن نور الله تعالى
 قلبه بنور الصدق واليقين للاتمام على حسب المرام والصلاة على سيد الانام وآله
 العظام وأصحابه الكرام والمقصود من هذا الشرح توضيح مشكلات المتن وكشف
 معضلاته وتسهيل طريق الوصول إلى غفياته وتذليل صعاب مغلفاته فما كان في غيره
 من الشروح من التوضيح أو رده وما كان مغلقاً تحتها وما كان مجزئاً فصلته وما لم يكن
 فيها من التشریح شرحته فهذا الشرح خلاصة الشروح وفيه غاية الوضوح من أطلع عليه
 كان مستغنياً عن غيره بالإيضاح كما استغنى عن المصباح بالاصباح ومن يطلب زيادة
 التوضيح على هذا الباب ولا تجبصل الواضحات عنده بغير اطناب لا يحل له النظر في هذا
 الكتاب اذ هو ليس من أولى الالباب ومن الله التوفيق والصلاح والفوز والفلاح وأسأل
 الله تعالى من فضله الأكبر أن ينفع بهذا الشرح الولد الأعز المسمى بمحمد حيدر طال عمره
 وبقاؤه وزاد علمه وذكاءه ووفقه الله تعالى للاستكمال ورقاه إلى معارج السكّال أنه
 الولي المتعال ومنه الجود والافضال والعطاء والنوال

﴿ يقول مصححه محمود السمكري الحلبي كان الله له ﴾

حمد المن آتخف الكون بالوجود فتبرجت ماهياته في مرآيا الصور وشييده بدعائم الجواهر
وكساه حلل الاعراض فأشرق نوره وظهر ومنع النوع الانساني غريزة العقل وزينه
بحلية التصور والتصديق وألهمه الميزان القسط وجعله لهدايته أقوم طريق والصلاة
والسلام على المبعوث رحمة لكل انسان الداعي الى الله تعالى بالحكمة والموعظة والاقناع
بساطع البرهان وعلى آله وصحبه السالكين في اتباع الحق أجلى المناهج الراقين في الهداية
اليه أقصى المعارج ﴿ وبعد ﴾ فان أقوى آلة يستعين الفكر بها على تصور الحقائق
وأهدى سبيل يتوصل بها الى الجزم بالحكم الصادق هو فن المنطق الموسوم بعلم
الميزان الذي فاق سائر العلوم العقلية في هذا الشأن وان أفيد مؤلفاته وأجداها وأزهى
روضة أينعت فيها ثماره وأسناها هو شرح سلم العلوم المسمى بمرآة الشروح الذي هو
لمصنفات هذا الفن كالروح لمؤلفه الامام المحقق والجرالهمام المدقق قدوة الفضلاء
الكاملين مولوى محمد ملامبين فانه أعظم الله أجره كشف عن محيا مخدرات هذا
الفن النقب وجمع فيه من لطائف الدقائق مالدو طاب وفصل فيه مجله وأوضح
مشكله ومعضله بعبارات رائقة وإشارات فائقة فجاء شرحا شارحا لصدور الطلاب
يفضي بمطالعته الى العجب العجائب فلذا أحببنا تمثيله في قوالب الطبع لتشر مطويات
فوائده في كل بلد وصقع متحررين في طبعه غاية الاتقان وفي تصحيحه جهد الطاقة والامكان
معتقدين في ذلك على ثلاث نسخ بأيدينا بطبع الهند وقاظان وقد نبجز طبعه بحمد الله تعالى
بالطف أشكال الحروف وأسناها وأظرف الاساليب وأجملها وأحلاها (بالمطبعة
الشرفية) بالخرنقش بمصر المحمية وذلك في مستهل شهر رجب الخالي من شهر رسته
الثمانية والعشرين بعد الثمانمائة والالف من هجرة من هو على أكمل وصف صلى الله
عليه وسلم

Biblioteca Alexandrina



0419766